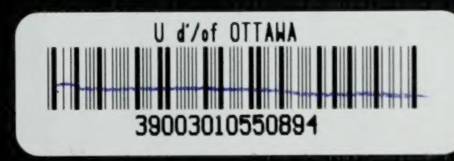

U d'/of OTTAWA
39003010550894



ÉTUDES

SUR JOACHIM DE FLORE

ET SES DOCTRINES

ÉTUDES

SUR

Joachim de Flore

ET SES DOCTRINES

PAR

Paul FOURNIER
Correspondant de l'Institut
Doyen de la Faculté de Droit de l'Université de Grenoble

PARIS
LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD & FILS
Libraire des Archives Nationales
et de la Société de l'Ecole des Chartes
82, RUE BONAPARTE
—
1909



INTRODUCTION

Ce volume comprend trois études faites à des époques différentes, mais étroitement liées par les objets dont elles traitent. La première est un exposé de l'ensemble des doctrines de Joachim de Flore, le célèbre moine calabrais dont les prophéties exercèrent une profonde influence sur nombre d'esprits de la fin du XIIe siècle jusqu'au XIVe [1]. Les deux autres sont consacrées au *Liber de vera philosophia*, œuvre inédite, du dernier quart du XIIe siècle, où sont présentées les théories théologiques qui ont fourni à Joachim le fondement de ses conceptions historiques et prophétiques. L'une de ces études [2] fait connaître sommairement le *Liber de vera philosophia*, que j'ai rencontré il y a vingt-cinq ans dans un manuscrit unique, provenant de la Grande-Chartreuse, et conservé à la Bibliothèque publique de Grenoble ;

[1] Publiée le 1er avril 1900 dans la *Revue des Questions historiques* (t. LXVII, p. 457-505), sous ce titre : *Joachim de Flore, ses doctrines, son influence.*

[2] Publiée en 1886 dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes* (t. XLVII, p. 394-417), sous ce titre : *Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard.*

j'y montre en l'auteur de cet ouvrage à la fois un fidèle disciple de l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée, dont l'enseignement sur la Trinité, fort peu orthodoxe, avait donné lieu aux plus graves controverses, en même temps qu'un adversaire acharné des grands théologiens de son temps, de saint Bernard, de Hugues de saint Victor et de Pierre Lombard, et en général de la théologie scolastique, qu'il est disposé à considérer comme un produit de l'orgueil de l'esprit humain. L'autre étude[1] est destinée à faire apparaître les analogies très frappantes qui existent entre les doctrines du *Liber de vera philosophia* et les principes théologiques de l'abbé de Flore. C'est, en effet, parce que Joachim de Flore, à la suite des disciples de Gilbert de la Porrée et probablement sous leur inspiration, a accentué outre mesure la distinction des trois personnes divines, qu'il en est venu à assigner à chacune d'elles dans le gouvernement du monde un rôle distinct et séparé, si bien qu'il attribuait au Père le premier âge de l'humanité, au Fils la révélation chrétienne et son développement, et réservait l'avenir à l'Esprit-Saint dont il annonçait le prochain et mystérieux avènement. Ainsi Gilbert de la Porrée, quoiqu'il ne se donnât nullement pour un prophète, fut l'ancêtre lointain des sectes nombreuses qui, comme les Spirituels et les

[1] Publiée en 1899 dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (t. IV, p. 37-65), sous ce titre : *Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia*. J'avais fait, le 17 juin 1898, une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sur l'objet de cette étude ; cf. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Comptes rendus des séances*, t. XXVI, 4e série, p. 456 et s.

Fraticelles, se sont nourries des rêves empruntés aux écrits de l'abbé de Flore.

Je ne me permets d'offrir de nouveau ces études au public qu'après les avoir retouchées; j'ai été ainsi amené à modifier sur un point mes premières conclusions.

Grenoble, décembre 1908.



PREMIÈRE ÉTUDE

LES DOCTRINES

DE

JOACHIM DE FLORE

Joachim, abbé de Flore, naquit en Calabre, vers l'année 1132 : il y devait mourir en mars 1202. Issu d'une famille qui tenait dans ce pays un rang honorable, il fut amené, nous ne savons pour quelles causes, à entreprendre dans sa jeunesse un voyage en Orient. A Constantinople, où il arriva sans doute vers l'époque du traité de paix conclu en 1158 entre son souverain, le roi Guillaume I[er], et l'empereur Manuel Comnène, il se présenta non point comme un pauvre pèlerin, mais comme un voyageur noble et riche, accompagné d'amis et de serviteurs, et fort désireux de prendre sa part des plaisirs raffinés de la ville la plus fastueuse et la plus élégante qui fût au monde. Là se produisit l'événement, d'ailleurs mal connu, qui changea brusquement le cours de sa vie. Subitement convaincu de la vanité de toutes les choses humaines, il brise les liens qui le rattachaient au siècle pour se donner uniquement à Dieu. Il poursuit son voyage, mais ce voyage s'est transformé en un pèlerinage ; le brillant cavalier ressemble maintenant à un frère lai qui aurait pris l'habit dans quelque monastère. Il revient dans sa patrie, où nous le voyons donner satisfaction à son zèle dévorant par les ardentes prédications qu'il adresse aux foules. Plus tard il reçoit les ordres, devient moine cistercien et se met

à prêcher, non plus aux masses populaires pour les convertir, mais aux religieux de divers couvents pour les réformer. Abbé de Corazzo, il ne peut plier son humeur inquiète aux exigences de la vie stable et aux multiples besognes de l'administration d'un monastère. Il se décide à reprendre sa course, allant de couvent en couvent pour y servir la cause de la réforme, jusqu'à ce que, après s'être séparé des cisterciens, il se retire dans les montagnes les plus reculées de la Calabre pour y fonder une congrégation qui, du nom de son premier monastère, s'appela la congrégation de Flore[1]. En tous cas, depuis sa conversion, il n'y a plus chez lui de place pour les considérations de la chair et du sang; frère lai, moine, prêtre ou abbé, Joachim nous apparaît animé d'un irrésistible amour pour la vie parfaite qu'il ne se borne pas à pratiquer, mais qu'il s'efforce de propager.

Je ne m'aviserais pas d'appeler l'attention du public sur ce personnage, après les savants travaux qui lui ont été consacrés[2]

[1] Il ne paraît pas que les cisterciens aient vu avec plaisir Joachim se séparer d'eux. Cf. Martène et Durand, *Thesaurus*, t. IV, c. 1274, où l'on voit que le chapitre général des cisterciens, en 1192, considérait comme *fugitivis* et traitait comme tels Joachim et son compagnon Raynier.

[2] Sans prétendre donner la bibliographie complète de Joachim de Flore, j'indique ici quelques travaux sur ce personnage, en me restreignant aux écrits publiés depuis vingt-cinq ans :

R. P. Ehrle, article Joachim de Flore, dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte (2e édition, 1889);

R. P. Denifle, *das Evangelium Aeternum und die Commission zu Anagni*, dans l'*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte*, t. I (1885), p. 50 et s.;

Felice Tocco, *L'Eresia nel medio evo*. Florence, 1884, in-12. Voir surtout le chapitre 1er du livre II, p. 261-409;

E. Gebbhart, *L'Italie mystique*. Paris, 1890, in-12. Voir surtout le chapitre II, p. 49-82;

H. Haupt, *Zur Geschichte des Joachimismus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII, p. 372-425;

E. Schott, *Joachim, der Abt von Floris*, dans le même recueil, t. XXII, p. 343-361;

E. Schott, *Die Gedanken des Abtes Joachim von Floris*, dans le même recueil, t. XXIII, p. 157-186.

The prophet of Calabria, Joachim of Floris, and the Eternal Gospel, article anonyme de la *Church Quarterly Review*, t. LXV, octobre 1907, p. 17-47.

Sur Joachim de Flore, M. Renan a réimprimé, dans ses *Nouvelles études d'histoire religieuse* (Paris, 1884), sans y apporter de changements importants, des articles publiés en 1866 dans la *Revue des Deux Mondes*.

On consultera toujours avec intérêt le recueil de J.-G.-B. Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Erlangen, 1832, qui est en grande partie consacré à Joachim.

— parmi lesquels il faut citer la brillante étude de M. Gebbhart — si la découverte que j'ai faite, dans les manuscrits de la bibliothèque de Grenoble, d'une œuvre théologique inédite du dernier quart du XII[e] siècle, ne m'avait permis de discerner nettement certains courants d'ordre intellectuel qui me paraissent avoir exercé une profonde influence sur le développement des doctrines du célèbre mystique. Montrer comment se sont formées les idées de l'abbé de Flore et comment son système de théologie dogmatique a réagi sur la conception qu'il s'est faite de l'histoire et des destinées de la société chrétienne, déterminer la situation de Joachim vis-à-vis de la foi orthodoxe et apprécier l'influence qu'il a exercée, telle est la tâche que je m'efforcerai d'accomplir dans le présent mémoire.

Les éléments de cette étude, d'ailleurs sommaire, ont été empruntés aux écrits authentiques de Joachim de Flore. J'ai eu recours d'abord à trois ouvrages imprimés au XVI[e] siècle, l'*Expositio in Apocalypsim*, le *Psalterium decem chordarum* et la *Concordia Novi et Veteris Testamenti*[1]. En outre, grâce à l'extrême obligeance de M. Schnorr de Carolsfeld, directeur de la Bibliothèque royale de Dresde, j'ai pu user de fragments du traité *Super IV Evangelia* ou *Concordia Evangeliorum* contenu dans le manuscrit A 121 de cette bibliothèque[2]. Cet

[1] Les deux premiers ont été imprimés, en un même volume, à Venise en 1527; le troisième a été imprimé à Venise en 1519.

[2] M. Renan (*op. cit.*, p. 240) a nié l'authenticité de cet ouvrage sans d'ailleurs donner les motifs de son opinion. A mon avis, il ne faut pas hésiter à en attribuer la paternité à Joachim. C'est un écrit qui date, sans contredit de la fin du XII[e] siècle, et qui cadre admirablement avec les ouvrages authentiques de Joachim, par exemple la *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, que l'auteur cite à diverses reprises comme ses propres œuvres. Aussi l'opinion de M. Renan n'a point trouvé d'écho. Le R. P. Denifle n'a pas hésité à insérer le traité sur les Evangiles dans la liste des œuvres authentiques de Joachim, dont il indique les manuscrits (article cité, p. 95). Le manuscrit de Dresde, par lequel je connais le traité *Super IV Evangelia*, s'ouvre par un abrégé de la *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, incomplet au début (fol. 1-55); il se continue (fol. 56-83) par le *Psalterium*. Viennent ensuite (fol. 87-96) les tableaux explicatifs, avec figures, du système historique et prophétique de Joachim ; peut-être est-ce ce que Salimbene appelle, en plus d'un endroit, le *Liber figurarum*. (Je reconnais notamment une parfaite analogie entre la figure du fol. 96 du manuscrit de Dresde et la figure du *Liber figurarum*, dont parle Salimbene). Suit l'*Enchiridion in Apocalypsim*, abrégé du commentaire sur l'Apocalypse, qui finit au fol. 131. Les fol. 132-175 sont occupés par les *Postillae super Jeremiam*, œuvre faussement attribuée à Joachim de Flore. Au fol. 176 commence le traité *Super IV Evangelia*, qui s'étend jusqu'au fol. 221.

ouvrage de Joachim, incontestablement authentique, est encore inédit. Des renseignements ont été aussi fournis par le protocole de la commission cardinalice dite commission d'Anagni, chargée par le pape Alexandre IV d'étudier les œuvres de Joachim afin d'en éprouver l'orthodoxie. On trouve d'importants et caractéristiques extraits de la plupart des œuvres de Joachim dans ce protocole, publié il y a quelques années par le R. P. Denifle[1].

I.

Si absorbé que fût l'abbé de Flore par la théologie, l'ascétisme et le mysticisme, il s'en fallait de beaucoup qu'il eût le regard constamment tourné vers le ciel. Il est apôtre, et partant il ne perd point de vue ses semblables, au milieu desquels il veut propager le règne de Dieu. C'est pour cela qu'il s'intéresse aux événements qui se déroulent sur la scène du monde. Remarquez qu'il est bien placé pour les apercevoir et s'en former une idée d'ensemble. Elevé en Calabre, c'est-à-dire dans un pays où l'on rencontre, auprès des églises et des monastères latins, des couvents basiliens et des églises de rite grec[2], il a sûrement connu de bonne heure le christianisme oriental ; plus tard, il a vu les

Vient ensuite un court traité *de Septem sigillis* (fol. 221-223) ; puis le traité de Joachim, *Contra Judeos* (fol. 223-235) ; le traité *de Ultimis tribulationibus* (fol. 235-237 ; cf. Tocco, *op. cit.*, p. 315) et (fol. 237) l'*Introductorium Angeli amicti nube in Apocalypsim*, qui me paraît un extrait du texte contenu dans les dix premiers feuillets de l'*Expositio super Apocalypsim* tel que le donne l'édition. Sur le manuscrit de Dresde, voir la note de M. Schnorr de Carolsfeld dans le *Katalog der Handschriften der Bibliothek zu Dresden*, I, p. 57.

[1] Voir l'article indiqué ci-dessus.

[2] Voir, sur les Grecs en Calabre, quelques renseignements intéressants dans un article de M. E. Jordan, *Monuments byzantins en Calabre*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'Ecole de Rome, t. IX (1889). Cf. Jules Gay, *Etude sur la décadence du rite grec dans l'Italie méridionale à la fin du XVIe siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II (1897), p. 481 ; voir aussi *Notes sur la conservation du rite grec dans la Calabre et dans la terre d'Otrante au XIVe siècle*, par Jules Gay, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, p. 59, et Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, t. II, p. 594. Sur l'hellénisme au XIe siècle dans ces régions, consulter l'ouvrage bien connu de M. G. Schlumberger, *l'Epopée byzantine*, et l'ouvrage de M. Jules Gay, *l'Italie méridionale et l'Empire byzantin* (90e fascicule de la *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*).

merveilles de la civilisation byzantine sous le règne de ce Manuel Comnène dont on a pu dire qu'il fit revivre, par plus d'un trait, la fière image des empereurs romains. Sa dignité abbatiale et sa réputation de sainteté le mirent en relations avec les rois normands, que d'ailleurs il avait servis dans sa jeunesse; parfois il fut appelé à aider de ses conseils leur héritière, la reine Constance, qui, par son mariage avec l'empereur Henri VI, porta l'une et l'autre Siciles à la maison de Souabe. A plusieurs reprises il parut à la cour pontificale, alors comme en tout temps centre des informations les plus étendues et rendez-vous des hommes qui comptaient dans l'Eglise[1]. En Sicile, il vit passer Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion à la tête des armées qu'ils conduisaient à la croisade; il s'entretint longuement avec le roi d'Angleterre qu'intéressaient les révélations prophétiques où Joachim prétendait faire connaître les événements prochains[2]. Au surplus, la vie de l'abbé de Flore s'écoula tout entière dans ces régions méditerranéennes où Latins, Byzantins et Musulmans se disputaient l'empire du monde, où s'enchevêtraient les fils de leur diplomatie, où se heurtaient leurs armées

[1] C'est là que, vers 1195, il rencontra l'abbé Adam de Perseigne. L'historien Raoul de Coggeshale donne un récit de leur entretien, dont le principal objet fut les prophéties de Joachim (Cf. éd. des *Rerum Britannicarum medii ævi scriptores,* p. 67 et s.). On peut se demander si un développement oratoire d'Adam sur le *Psalterium decem chordarum* (*Patrologia latina,* t. CCXI, col. 723 et s.) ne lui a pas été inspiré par le titre de l'ouvrage auquel Joachim, retiré à l'abbaye de Casamari, travaillait dès 1182 ou 1183. D'autre part, il n'est pas inutile de remarquer que l'on a conservé à l'abbaye de Casamari un manuscrit du *Mariale* d'Adam (*Ibid.,* col. 699). L'abbé de Perseigne avait des sympathies pour Joachim dont il partage certaines tendances, notamment l'aversion pour les savants; mais la rencontre de ces deux personnages ne paraît pas avoir développé leur sympathie.

[2] Sur cette entrevue, voir Roger de Hoveden, éd. des *Rerum Britannicarum medii ævi scriptores,* t. III, p. 75-79 et Benoît de Peterborough, même collection, t. II, p. 150-154. Joachim aurait prédit la victoire des croisés pour la septième année après la prise de Jérusalem par Saladin, c'est-à-dire pour 1194. — Les opinions de Joachim, telles qu'elles sont rapportées dans les récits des entretiens mentionnés ici et à la note précédente, ne concordent pas toujours avec ce qui est dit dans ses ouvrages. Ainsi, d'après Roger de Hoveden, Joachim aurait affirmé que la Babylone de l'Apocalypse n'était autre que Rome, affirmation qui ne se retrouve pas dans ses écrits. De même, Joachim ne se serait pas borné à dire que l'Antéchrist était déjà né, opinion qu'il émet à plusieurs reprises dans ses écrits : il aurait ajouté que l'Antéchrist était né à Rome et qu'il monterait sur le siège pontifical; il aurait dit aussi qu'Innocent III serait le dernier pape. Il est permis de penser que les divers narrateurs ont exagéré ou défiguré la pensée de l'abbé de Flore.

et leurs flottes, où se pénétraient toutes les races et toutes les civilisations, où parvenaient les échos des rives les plus lointaines. Essayons de déterminer par quelques traits l'idée que Joachim se fit de la société chrétienne dont les destinées semblaient se jouer sous ses yeux.

Des deux éléments dont cette société est composée, les laïques et les ecclésiastiques, il est facile de constater que Joachim s'intéresse surtout aux ecclésiastiques. Il ne parle pas sans une compassion dédaigneuse de ces jeunes filles si préoccupées de plaire à leurs fiancés, de ces jeunes hommes que la sollicitude aveugle de leurs parents empêche de se consacrer au service de Dieu[1]. On sent que, pour lui, les laïques sont des gens à l'esprit grossier, qui, s'étant mis un bandeau sur les yeux, ont eu le grand tort de ne point choisir la meilleure part. « Ils ne font aucun état des biens célestes, quand ils les comparent aux biens de la terre. » On peut dire d'eux « qu'ils ne distinguent pas leur main gauche d'avec leur main droite ». Leurs occupations et leurs préoccupations sont également étrangères à Joachim de Flore : il ne les mentionne que pour flageller leurs vices. « Les grands et les riches, dit-il, s'abandonnent pour la plupart aux inspirations de l'orgueil le plus dur ; quand, accablés sous le poids de la servitude, les pauvres serfs se permettent quelques murmures, leurs maîtres n'y répondent que par les plus grossiers outrages. » Ceux-là seulement qui traitent leurs sujets avec la tendresse et la compassion de pères à l'égard de leurs enfants arriveront à posséder le royaume de Dieu ; or, on en compte bien peu parmi les puissants de ce monde. Et Joachim laisse clairement entrevoir que, dans la lutte de classes qui, plus ou moins, divise la société, ses sympathies sont acquises aux faibles et aux opprimés[2].

Le clergé séculier se rapproche davantage de l'idéal de l'abbé

[1] « Quid tu respondes ad ista, o virgo delicata, que pro carnis tue corruptore tanta sollicitudine coarctaris ?... Hoc si scire posses, adolescens insipiens, qui amore delinitus materno, prepediris accedere ad obsequium Dei, quam gloriosius duceres habere genitricem reginam celorum ! » (*Expositio in Apocalypsim*, fol. 56 v°). — Innombrables sont les passages des écrits de Joachim qui établissent ou supposent la supériorité de la vie contemplative sur la vie active. En revanche, Joachim a parfois reconnu que la vie active n'est pas digne de tout mépris (fol. 74 v°).

[2] Voir les textes cités et d'autres dans l'*Expositio in Apocalypsim*, fol. 151 v° et 199.

de Flore ; mais, s'acquittât-il scrupuleusement de tous ses devoirs, il demeurerait bien au-dessous de la perfection chrétienne que poursuit Joachim. Entre le clergé séculier et le clergé régulier, il y a la différence de la lune au soleil[1], ou encore du paisible palefroi, dont l'humble rôle se borne à transporter quotidiennement le roi, au fougueux destrier qu'il monte aux jours de bataille pour se précipiter sur l'ennemi[2]. Les séculiers sont représentés par saint Pierre ; les réguliers, par saint Jean : or le Seigneur préféra Jean à Pierre[3].

Sans doute, en tout temps, les clercs séculiers eussent été considérés par Joachim comme fort inférieurs à l'ordre monastique auquel il leur reproche amèrement de refuser leur sympathie[4]. Mais, à plus forte raison, il ne déguise pas le dédain qu'il nourrit à leur endroit, parce qu'il vit en un temps où beaucoup d'entre eux sont infidèles à leur vocation. Qu'il en soit ainsi à la fin du XIIe siècle, c'est là un mal que Joachim ne cherche pas à dissimuler[5]. S'il manifeste une aversion profonde pour le mariage des prêtres qu'il a vu pratiquer comme un usage canonique dans l'Eglise d'Orient[6], il déplore aussi qu'un

[1] *Expositio in Apocalypsim*, fol. 118.

[2] *Ibid.*, fol. 185.

[3] Voir *Super IV Evangelia*, fol. 193 v°. Il y est dit notamment : Christus Jesus Petrum genuit ex odiosa, Johannem ex dilecta. Je trouve encore, dans cet ouvrage, le clergé régulier comparé au pin, et le clergé séculier au sapin : « Pinus, qui ardentissime nature est et in modum cere ignem suscipit et lumen effundit, significat ordinem monachorum, qui ardet pre ceteris caritate Dei et exemplo bonorum operum, quia in eis operatur Spiritus Sanctus, fugat odii tenebras a corde multorum. Abies que expansis ramis inferius protegit confugientes ad se significat ordinem clericorum qui ad hoc constitutus est ut protegat oves sibi commissas. » C'est dans ce même passage (fol. 187 v°) que les laïques sont comparés au buis.

[4] Voyez notamment *Concordia*, fol. 84, où se trouve un passage caractéristique sur la jalousie des séculiers à l'égard des moines.

[5] « Vita clericorum que primo radios lucis effundere solebat in populo, in sanguinem versa est. Nihil enim in ea spirituale, nihil celicum, sed totum pene lubricum, totum carnale, totum caro et sanguis et evisceratio spiritus. Ubi lites, ubi scandala, ubi rixe, ubi invidie, ubi emulationes ? Nonne in ecclesia clericorum ? » (*Expositio*, fol. 119.)

[6] « (Graeci) nolunt usque hodie accipere spiritualem doctrinam ut dicant unam uxorem sacerdotis ecclesiam... » (*Super IV Evangelia*, fol. 196 v°). — On lit un peu plus loin : « In secundo statu..... quasi media pars ecclesie, hoc est Orientalis ecclesia, secuta est sollempniter eos qui pro tempore ambulant secundum carnem, jungentes sibi uxores in matrimonio sicut et layci, ita ut eorum mores sequantur multi Latinorum, dantes operam voluptati usque in presentem diem » (*Ibid.*, fol. 198). Voir les mêmes idées dans l'*Expositio*, fol. 83 ; cf. *Concordia*, fol. 82 et 100.

nombre trop grand de membres du clergé latin vivent enchaînés dans les liens charnels, *dantes operam voluptati usque in praesentem diem*[1]. Il s'étend longuement sur la simonie. Entre les nombreux passages qu'il lui a consacrés, qu'il me soit seulement permis d'en citer un tiré d'une de ses œuvres inédites : c'est la page de son Exposé sur les Evangiles où il traite de l'expulsion des marchands qui déshonoraient le temple de Jérusalem.

« Si je craignais les hommes plus que Dieu, dit-il, je devrais omettre de commenter ce fragment du saint Evangile ; car, en disant la vérité, je paraitrai importun à ceux qui la trahissent ; mais la charité du Christ me presse, en même temps que l'exemple donné par lui me contraint à parler. D'ailleurs, les bons ne peuvent se scandaliser, car il n'est pas question d'eux ; malheureusement, grâce aux progrès du péché, si nombreuse est la multitude des méchants que le reproche adressé à quelques-uns paraît s'appliquer à tous... Sans doute, ceux qui sont animés du zèle de l'Esprit divin aiment à se retirer dans le secret de leur cœur, poussés qu'ils y sont par la vertu d'humilité qui leur est familière ; mais, quand ils voient mépriser Dieu et les dons de son Esprit, profaner les sanctuaires du Christ et violer les droits du Très-Haut, ils s'élancent d'un bond vers les régions où l'esprit est libre ; ils se présentent au grand jour comme les champions de la justice. Il le faut bien, puisque ceux à qui incombe le devoir de la proclamer et de la défendre, non seulement se taisent, mais ne craignent pas de la violer... C'est que l'Eglise de Dieu est devenue une maison de commerce ; on n'y cherche plus le bien des âmes, mais tout y est discussion sur l'importance des revenus qu'on en peut tirer... Les prêtres et les clercs sont vendus de leur plein gré ; ceux qui élisent comme ceux qui sont élus participent au même crime... Les hommes, en grand nombre, se précipitent vers la cléricature ; or, tout cet empressement tient à ce qu'ils sont avides d'avantages corporels... Il est à craindre que Dieu, dans sa justice, ne chasse tous ces trafiquants et n'entreprenne lui-même de purifier les fils de Lévi, qui sont engraissés de la substance du Crucifié ; déjà, comme il nous a été donné de le voir avec une grande douleur, sa vengeance a éclaté dans le lieu même où

[1] Cf. Chalandon, *op. cit.*, t. II, p. 581.

autrefois s'était produit le fait rapporté dans le Nouveau Testament » (allusion évidente à la prise de Jérusalem par Saladin, survenue en 1187[1]).

Avec la simonie, pénètrent dans le sanctuaire l'amour des grandeurs et la bassesse de l'âme. De là ces prélats superbes et lâches[2], prudents seulement pour le mal, qui forniquent avec Babylone, quand, sans se soucier des intérêts de leur peuple, ils cherchent nuit et jour à plaire aux princes de ce monde. Ceux-là n'ont désiré l'épiscopat que pour vivre dans l'opulence ; ils veulent être non les pères des orphelins et les protecteurs des veuves, mais les amis des riches et les alliés des grands[3]. Ce sont ces ministres indignes de leur mission, véritables membres de la synagogue de Satan, qui annoncent et préparent l'avènement de l'Antéchrist.

Les moines sont les prémices des disciples de l'Esprit-Saint. Tandis qu'aux laïques convient la crainte, et aux clercs le souci du prochain, les moines passent en ce monde le regard tourné vers Dieu, que leur profession est d'aimer parfaitement[4] ; leur mission est de contempler et non d'agir. Malheureusement, le clergé régulier n'est point demeuré à l'abri de la contagion du mal, et c'est grand dommage, car nul n'est aussi orgueilleux et aussi avare qu'un mauvais moine[5]. Or, si la vie religieuse est née dans l'Eglise d'Orient, voici maintenant qu'elle y est en pleine décadence[6].

Quant à l'Eglise latine, encore qu'elle puisse montrer avec fierté nombre de religieux fervents[7], il en est d'autres qui n'ont

[1] Je résume ici, en empruntant les phrases de Joachim, les idées qu'il développe dans son traité *Super quatuor Evangelia*, fol. 209 v° et 210, et qui se retrouvent souvent dans ses écrits.

[2] Sur ces prélats, voir l'*Expositio*, fol. 194. Joachim les y oppose aux *boni prelati, simplices et humiles corde*.

[3] Ils sont figurés par Hérode : *Super IV Evangelia*, fol. 186 r°.

[4] Cf., pour l'éloge des moines, *Concordia*, fol. 83 ; *Super IV Evangelia*, fol. 187 v° et passim. Pour l'éloge particulier des cisterciens, *Concordia*, fol. 84. Sur l'importance qu'il y a pour les moines à demeurer dans la vie contemplative et à s'abstenir de l'action, voir *Concordia*, fol. 93 et s., où Joachim se montre peu favorable aux moines qui se chargent de paroisses, notamment aux moines de Cluny.

[5] Cf. *Concordia*, fol. 109 v°.

[6] M. Chalandon constate, dans l'Italie du Sud, à la fin du XIIe siècle, une certaine réaction contre les moines grecs (*op. cit.*, t. II, p. 588).

[7] « Quod zelati eam (monasticam disciplinam) fuerint Latini et zelantur multi usque ad presens testatur ipse rigor qui ad resecanda genimina viciorum usque in hodiernum diem in latinis cenobiis exercetur » (*Super IV Evan-*

de leur état que l'habit et non les vertus. Il est des monastères où la règle de saint Benoît ne compte pas plus que si elle n'avait jamais existé. Là, les moines ont voulu amasser des trésors et rechercher toutes les délicatesses, alors qu'ils étaient voués à la pauvreté : maintenant, ils se traînent dans la vie spirituelle, comme des infirmes qui, incapables d'une nourriture substantielle, ne peuvent supporter que le lait. Parfois même, on a déploré des désordres plus graves et plus scandaleux qu'un simple relâchement des mœurs. Le travail des mains, l'austérité de la vie, l'abstinence régulière, la grossièreté des vêtements, un séjour éloigné des villes, tels sont les moyens que Joachim de Flore recommande aux religieux soucieux de demeurer fidèles à leurs vœux[1]. C'est parce que ces moyens ont été négligés qu'on peut répéter à propos de l'ordre monastique la parole de Jérémie : « Quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus[2] ? »

Il est pour Joachim de Flore un autre fléau dans l'Eglise du XII[e] siècle : c'est l'orgueil des docteurs et des savants. Plusieurs d'entre eux, parce qu'ils ne comprennent pas les faits surnaturels, estiment Dieu assujetti aux lois de la nature ; d'autres ont entrepris d'expliquer rationnellement les mystères fondamentaux du christianisme. Et si la plupart ne vont pas jusqu'à mériter ce reproche, il n'en est pas moins vrai que la tendance des scolastiques est d'établir l'harmonie entre la foi et la raison ; leur théologie a été justement nommée « le christianisme selon la science[3] ». C'est une sorte de christianisme qui n'est point pour plaire à Joachim ; très fréquemment, dans ses ouvrages, il oppose ceux qu'enfle la doctrine scolastique, *qui scolastica inflantur disciplina*[4], aux hommes spirituels qui doivent régé-

gelia, fol. 202). Les moines latins ont, par la grâce de Dieu, remplacé les religieux grecs. Cf. Chalandon, *loc. cit.*

[1] *Expositio*, fol. 80 v°.

[2] « Ordo ille preclarus qui letus et ylaris esse debuit splendore lucidus et candore, accidentibus contra votum contrariis, pro merito pravitatis sue tristis efficitur et obscurus. Obscuratur aurum, cum splendor vite contemplative in ordine monastico inanescit, mutatur et color optimus cum hii qui positi sunt ad speculanda celestia, inhiare incipiunt lucra terrena. » (*Expositio*, fol. 118 v° et 119.) « Non solum nonnulli episcopi et sacerdotes implicantur negotiis Babylonis ut divites fiant, verum etiam nonnulli abbates et monachi, et alii atque alii religiosi. » (*Expositio*, fol. 202.)

[3] Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 149.

[4] « Mistice vero discipuli revertuntur ad Dominum et mirantur quod Deus

nérer l'Eglise ; il s'exprime en termes amers sur ces théologiens contemporains qui méprisent toute doctrine autre que la leur [1] : il ne ménage pas ses critiques à Pierre Lombard qu'il combat avec un acharnement particulier. « Elle n'est point sans cause, ajoute-t-il, la cérémonie symbolique que l'Eglise tolère le jour de la fête des saints Innocents, quand elle permet que l'élu des enfants occupe la chaire épiscopale et remplisse dans une certaine mesure l'office du prêtre [2]. » Pour lui, l'évêque des enfants est la figure de ces ignorants auxquels Dieu a souvent communiqué son esprit de préférence aux savants, de ces simples que Jésus a choisis pour porter son Evangile à toutes les nations [3]. Ainsi Joachim prend un plaisir extrême à abaisser la superbe de l'intelligence humaine, surtout lorsqu'elle s'efforce de découvrir les secrets ou d'expliquer les mystères de la divinité ; il tient à rappeler aux scolastiques que les choses cachées aux sages et aux prudents sont révélées aux petits [4]. Malheureusement, en réagissant contre ceux qui exagèrent l'importance de la science, Joachim en exagère la vanité et le néant : c'est ainsi qu'il n'a pas su rendre justice au grand mouvement intellectuel du XIIe siècle [5].

loquitur cum muliere, quia cum hii qui scolastica inflantur disciplina vident spiritales viros habere cum simplicibus vel extraneis a catholica fide spiritale colloquium, mirantur admodum et obstupescunt, dum id quod vendicabatur sibi quasi juris in proprium apud despicabiles crimini esse contendunt. » (*Super IV Evangelia*, fol. 217, à propos de saint Jean, IV, 27.) Des idées analogues sont développées en maints endroits des écrits de Joachim.

[1] « Sunt aliqui infra sinum Latine ecclesie aut futuri sunt qui omnem preter suam fastidiunt doctrinam. » Ceux-là résisteront à l'enseignement des hommes spirituels (*Ibid.*, fol. 197 v°).

[2] « Et fortassis ad rem pertinet et non est absque causa misterium quod patitur ecclesia in festo Innocentium, sedere puerorum electum in sede episcopali et frui in aliqua parte officio sacerdotis. » Ce passage est extrait du *Super IV Evangelia*, fol. 189 v°. Je remarque qu'il est cité dans la chronique de Salimbene (p. 119 de l'édition des *Monumenta* de l'histoire de Parme et de Plaisance). Au surplus Salimbene connaissait le traité *Super IV Evangelia* et l'attribuait à Joachim de Flore (cf. *ibid.*, p. 124). Si d'ailleurs cette attribution ne pouvait être démontrée que par le témoignage de Salimbene, elle demeurerait fort douteuse. Mais elle s'établit par d'autres raisons ; notamment elle ressort nettement de la lecture de l'ouvrage lui-même.

[3] « Simplices et ydiotas. » *Super IV Evangelia*, fol. 215 v°.

[4] *Matth.*, XI, 25.

[5] Joachim ne semble pas d'ailleurs s'être aperçu que pour réfuter les théologiens qui lui déplaisaient, il a lui-même emprunté l'attirail souvent lourd et pédantesque des scolastiques. Nous savons que dans son traité contre Pierre Lombard, il procédait à grand renfort de citations. Certes Joachim n'a point un style ailé ; parfois on se sent tenté de dire, avec M. Tocco

Joachim n'est pas plus sympathique au droit canonique qu'à la théologie scolastique. Au XII[e] siècle, un livre s'est répandu qui, remplaçant tous les recueils de textes antérieurs, eut la fortune de devenir la base de l'enseignement : c'est le *Décret* de Gratien, qui formera la première assise du *Corpus juris canonici*. Joachim est animé, à l'endroit du *Décret*, de sentiments à la vérité fort naturels aux mystiques quand il s'agit de juristes. Ecoutez plutôt ce qu'il dit au cours d'une véritable invective contre l'enseignement des écoles : « J'omets les autres arts soi-disant libéraux, par lesquels on exerce l'esprit des jeunes gens, comme si, grâce aux procédés qu'on leur fait connaître, on les mettait en état de discerner le vrai du faux ou du douteux. Considérons le livre des Décrets, où l'on a réuni les maximes des saints Pères, et voyons quelle distance il y a entre la science qu'il contient et la science nécessaire en tout temps, mais surtout à une époque où la fin du monde approche... A la vérité, nous ne désapprouvons pas la science du Décret, mais nous en préférons une autre. Sans doute, elle est juste la règle qui, entre deux maris qui se disputent une femme, détermine celui auquel elle doit appartenir ; mais j'aime mieux le conseil de l'Apôtre : « Que celui qui n'est point marié ne prenne point de femme, que « ceux qui sont mariés vivent comme ne l'étant pas, que ceux qui « usent de ce monde vivent comme n'en usant pas ; car la figure « de ce monde passe. » Sans doute, elle est nécessaire la règle d'après laquelle on décide lequel, de deux clercs, doit le premier, lequel doit le second obtenir un bénéfice ecclésiastique ; mais ceux-là sont, à mon sens, plus heureux qui, préférant l'Evangile, peuvent dire avec Paul : « Mieux vaudrait pour moi mourir que « de ternir ma propre gloire en réclamant des fidèles que j'évan- « gélise le salaire de ma peine [1]. » Je ne blâme pas ce qui est réglé sur la possession juste ou injuste des choses temporelles ; mais je proclame heureux celui qui a tout laissé pour suivre le Christ et ses disciples. » Et plus loin, à propos de la simonie, Joachim critique ces maîtres aux pensées ambitieuses, toujours occupés à se justifier, qui, dans l'Eglise latine, jouent le rôle des Pharisiens ; tandis qu'ils se préoccupent de se garder d'excès de

(p. 288), que c'est un commentateur quelque peu lourd. Mais nombre de pages de Joachim sont inspirées par un sentiment puissant ; on y sent circuler une vie intense et une passion ardente.

[1] *I. Cor.*, VIII, 29-31 ; IX, 15.

zèle, ils énervent la parole divine pour faire observer des traditions d'origine purement humaine[1]. Ainsi, qu'il s'agisse du droit ou de la théologie, Joachim fait, avec la même verve, le procès de la science et des docteurs.

Pendant qu'une fraction importante du clergé est infidèle à sa vocation, pendant que les docteurs se livrent à leurs spéculations trop souvent creuses ou vaines, le schisme et l'hérésie font chaque jour des progrès. Dans les pays d'Orient, la foi est languissante, desséchée qu'elle est par l'orgueilleuse révolte qui a séparé les chrétientés de ces contrées du siège apostolique ; le clergé est alourdi par le fardeau de la vie conjugale ; ce n'est pas une Eglise vivante qu'on y trouve, mais les débris d'une Eglise autrefois glorieuse et vénérable. En Occident se développent des sectes redoutables. A plusieurs reprises, Joachim se préoccupe des Vaudois, qu'il appelle les pauvres de Lyon, pour combattre leurs doctrines ou blâmer leur orgueil qui les pousse à secouer le joug de l'autorité ecclésiastique. Mais il semble plus inquiet encore des progrès de l'hérésie des Manichéens, qu'il désigne sous leur nom vulgaire de Patarins. « Ils sont, dit-il, la lie de tous les hérétiques ; ils condamnent les mariages légitimes et les aliments créés par Dieu pour que les fidèles en usent après lui avoir rendu grâces. Ils disent avoir un pape auquel tous obéissent : ce pape ne saurait être qu'un lieutenant de l'Antéchrist, à l'armée duquel ils fournissent un contingent important[2]. » Et Joachim décrit tout au long les procédés par lesquels les chefs de cette secte pernicieuse font d'innombrables recrues. Il sent bien, d'ailleurs, que leurs meilleurs arguments leur sont fournis par la corruption des mœurs d'une portion notable du clergé, qu'il flagelle avec une éloquence passionnée.

Ce n'est pas seulement l'ennemi intérieur qui menace la chrétienté ; jamais le péril extérieur n'a été plus redoutable. Vers le nord, les Germains se sont mesurés avec les païens, sans doute avec les Slaves, et de cette guerre ils ont rapporté des récits effrayants. Mais le danger imminent apparaît du côté de l'Islam, maître de l'Afrique du nord et d'une grande partie de l'Espagne[3]. Son plus redoutable champion, Saladin, a reconquis la cité

[1] *Super IV Evangelia,* fol. 217 v°.
[2] *Expositio,* fol. 132 v° et 133. — Voir tout le passage sur les Patarins, fol. 130-133.
[3] Sur les Musulmans, cf. *Expositio,* fol. 164 v° et s.

sainte ; l'expédition conduite en Orient par l'empereur Frédéric a tristement échoué[1] ; la persécution sévit contre les chrétiens d'Orient.

L'âme de l'abbé de Flore vibre à la pensée des douleurs qui accablent ces régions où il a passé sa jeunesse : « Que de milliers de chrétiens, s'écrie-t-il, sont tombés entre les mains des mécréants ! Combien en est-il que les ennemis de la foi affligent de tortures en haine du Crucifié ! En vain les croisés ont remporté sur eux de glorieuses victoires : il semble que la bête n'ait pu mourir sous leurs coups[2]. » Et Saladin lui apparaît comme le successeur de cette lignée de tyrans fameux qui, depuis Néron jusqu'à l'impérial adversaire de Grégoire VII, ont mené la guerre contre le Christ et son Eglise. Voici maintenant les Sarrasins plus que jamais ardents au carnage et à la dévastation. Un jour, eux et les Manichéens uniront leurs forces contre celles de la chrétienté. Quand cette ligue sera conclue entre l'ennemi extérieur et l'ennemi intérieur, ce sera le moment pour l'Eglise de répéter la parole des Livres saints : « Le glaive a frappé au dehors, tandis que la peste et la famine règnent dans la cité[3]. »

II.

En présence d'un tel spectacle, qu'assombrit encore l'ardente imagination de Joachim de Flore, d'autres que lui se seraient laissés aller au plus noir pessimisme. S'il fut tenté de s'y abandonner, la tentation ne dura pas longtemps. Bientôt il s'attacha à l'espoir d'une prochaine régénération de l'Eglise qui se réaliserait par l'avènement de l'Esprit divin. Il faut voir comment ce rêve sortit fort naturellement de principes théologiques qui lui étaient familiers.

C'est un fait bien connu que le concept de la Trinité chez les théologiens grecs se distingue du concept que s'en sont formé les Latins[4]. Saint Augustin et la plupart des Occidentaux con-

[1] *Expositio*, fol. 134 v°.
[2] *Expositio*, fol. 164 v°.
[3] Ezechiel, VII, 15.
[4] Voir sur ce point le remarquable ouvrage du R. P. de Régnon, S. J. : *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, tome Ier. *Exposé du*

çoivent d'abord l'unité de l'Etre divin pour passer ensuite aux personnes, qu'ils expliquent volontiers par des analogies tirées des puissances de l'âme humaine; en tout cas, ils vont de l'Unité à la Trinité. Les Grecs suivent le chemin inverse; ils aperçoivent les trois personnes sans s'arrêter d'abord à la substance unique. « Le Grec, comme on l'a fort bien dit, contemple directement la divinité dans chaque hypostase, comme on contemplerait l'éclat et la phosphorescence d'une même liqueur dans trois vases différents. Le mystère est que ce soit identiquement la même substance dans trois contenants différents[1]. » Joachim, qui avait beaucoup fréquenté les Grecs, soit dans les couvents basiliens de Calabre, soit en Orient, s'inspira visiblement de leurs enseignements[2].

Remarquez que le concept grec se dégage sans grand effort de documents ou d'usages très respectables. En effet, le Symbole des Apôtres et celui de Nicée proclament la croyance des chrétiens en un seul Dieu, le Père tout-puissant, en Jésus-Christ, son Fils unique, et en l'Esprit-Saint; ils montrent l'action distincte du Père créateur, du Fils rédempteur et de l'Esprit sanctificateur; mais ni l'un ni l'autre de ces symboles ne nomment la Trinité. De même, dans les prières liturgiques qui remontent à l'antiquité, canon de la messe ou oraisons, l'Eglise n'invoque pas en propres termes la Trinité ni le Dieu triple et un; elle s'adresse à une personne qu'on appelle Dieu et Seigneur, et cette personne est le Père[3]. Le Fils par qui l'Eglise prie, l'Esprit en l'unité duquel elle prie, apparaissent dans sa prière, mais sans qu'en la forme extérieure la prière leur soit adressée. En agissant ainsi, l'Eglise ne fait d'ailleurs que suivre la tradition évangélique de la prière adressée au Père. Quand il se rattachait à la théorie grecque, Joachim de Flore pouvait donc se flatter de s'accorder avec la plus haute et la plus vénérable antiquité.

Edifiant des raisonnements sur la base que lui fournit cette tradition, Joachim ne tarde pas à en exagérer les conséquences. Il en vient à voir dans la Trinité un groupe de trois personnes,

dogme; tome II, *Théories scolastiques* (Paris, 1892, in-8). Voir notamment toute la partie du premier volume où il est traité du concept grec de la Trinité.

[1] De Régnon, *op. cit.,* I, p. 346.

[2] Voir la troisième étude.

[3] Cf. de Régnon, I, p. 494 et s.; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique,* 2e édit., t. II, livre VIII (p. 310 et s.).

unies seulement parce qu'elles sont informées par une même nature, la divinité; d'ailleurs, conformément à ses idées générales sur la distinction de la nature et de la personne, il enseigne que cette nature commune, ou cette divinité ne fait point partie de l'Etre divin. Le type d'unité qu'il applique à la Trinité est l'unité d'une collection, collection d'individus comme les premiers chrétiens, collection d'églises comme celles dont l'ensemble constitue l'Eglise catholique[1]. Visiblement il est l'écho de ceux des théologiens de son temps qui disent : *Unitas est collectio trium personarum*. Ainsi il a sacrifié à l'idée de pluralité le dogme fondamental de l'unité divine; sans s'en apercevoir, il est tombé dans le trithéisme.

J'ai montré ailleurs ce caractère de l'enseignement de Joachim[2], en indiquant les liens étroits qui le rattachent aux doctrines développées dans le *Liber de verâ philosophia;* je n'y reviendrai pas ici. Mais il s'en faut que ces idées soient demeurées chez lui à l'état d'un système de théologie dogmatique; bientôt il prétendit s'en servir pour expliquer l'histoire et prophétiser l'avenir. Dans ces régions de l'Italie méridionale, plus d'un moine lui en avait donné l'exemple. Du IXe au XIIe siècle, nombreux étaient les religieux grecs qui avaient trouvé dans le mysticisme l'inspiration prophétique, tels au Xe siècle saint Nil[3] et saint Elie de Reggio[4]. Au temps où Joachim de Flore était enfant, ses compatriotes n'avaient pu oublier les prophéties du saint moine de Rossano, Barthélemy, qui, peu avant 1130, fonda le couvent grec de Saint-Sauveur, à Messine[5]. L'abbé de Flore ne manqua point de recueillir cet héritage du monachisme grec[6], comme il s'était inspiré des traditions théologiques de l'Eglise d'Orient.

Ainsi préparé par sa formation doctrinale et par des exemples encore vivants dans la mémoire de ses contemporains, Joachim de Flore essaie de résoudre la question qui remplit d'angoisse le

[1] Cf. Denifle, *op. cit.*, p. 138 et s.

[2] Voir la troisième étude.

[3] *Acta Sanctorum*, septembre, t. VII, p. 283 et s. — Sur saint Nil, cf. G. Schlumberger, *l'Epopée byzantine*, t. I, p. 471, 481 et s.

[4] *Acta Sanctorum*, septembre, t. III, p. 843 et s. — Sur les moines byzantins et leur influence dans l'Italie méridionale, voir Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, p. 255 et s., p. 378 et s.

[5] *Acta Sanctorum*, septembre, t. VIII, p. 817.

[6] M. Tocco (*op. cit.*, p. 387-398) a montré que ces saints moines basiliens ont créé la tradition qu'a suivie Joachim de Flore.

cœur des croyants : quelles seront les destinées prochaines de la société chrétienne? Pour prévoir l'avenir, il étudie le passé. En maints passages[1], il a répété que, sans introduire aucune scission dans la divinité, on peut et on doit discerner diverses catégories d'actes divins ; à côté de ceux qui, à raison de l'unité d'essence, doivent être rapportés *communiter* aux trois personnes, il en est qui, à raison de la propriété de chaque personne, doivent être rapportés, ceux-ci au Père, ceux-là au Fils, d'autres enfin à l'Esprit-Saint. Or, lorsqu'il jette un regard sur l'histoire de la religion, il constate sans peine que deux des personnes divines y ont exercé successivement une action caractéristique. La religion remonte au Père, créateur du monde et de l'homme et plus tard auteur de l'Ancien Testament. Elle a été transformée par l'œuvre du Fils, qui, apparaissant au milieu des siècles, a substitué une loi plus parfaite à la loi antique et à son interprétation littérale que les Juifs aveugles se refusèrent à abandonner[2]. Mais il s'en faut de beaucoup que l'évolution religieuse de l'humanité soit arrivée à son terme. La lettre, qui régnait despotiquement sous l'Ancien Testament, pèse encore d'un poids trop lourd depuis la promulgation du Nouveau. L'œuvre divine ne peut s'achever qu'au prix d'un nouvel et définitif affranchissement des âmes : c'est naturellement à l'Esprit-Saint, dont l'action ne s'est pas encore manifestée, qu'il appartiendra de réaliser ce dernier progrès. Sans doute, l'Evangile du Sauveur l'emporte sur la loi ancienne par la nature des enseignements qu'il contient aussi bien que par l'hostilité qu'il témoigne à l'interprétation littérale ; mais enfin c'est encore un livre, c'est-à-dire une œuvre dont la forme matérielle gêne et amoindrit la pensée qu'elle emprisonne. Un jour viendra où s'en dégagera la pensée vivante, durable, affranchie de la lettre, et ce sera alors la révélation de l'Evangile éternel, celui que l'ange de l'Apocalypse porte à travers les cieux pour le présenter à toutes les nations de la terre[3]. Ainsi, par l'action de l'Esprit-Saint, s'opérera la dernière régénération de la religion.

[1] Exemple : *Expositio*, fol. 13.
[2] *Super IV Evangelia*, fol. 191 v°.
[3] *Apocalypse*, XIV, 6. — Sur l'Evangile éternel et le sens que Joachim y attachait, voir les passages décisifs réunis et interprétés par le R. P. Denifle (*op. cit.*, p. 52 et s.). Il est certain que pour Joachim, l'interprétation spirituelle de l'Evangile, c'est-à-dire l'Evangile éternel, n'est point susceptible d'être réduite à une œuvre écrite : « Ex quo doctrina ipsa spiritualis non est

Telle est la donnée fondamentale que Joachim de Flore a déduite de sa conception de la Trinité : désormais, l'histoire sera pour lui partagée en trois âges, ou, pour mieux parler son langage, en trois états : celui du Père, qui commence avec Adam et porte ses fruits depuis Abraham ; celui du Fils, qui s'ouvre avec Ozias et se développe depuis l'Incarnation ; enfin, celui de l'Esprit, dont le germe est jeté depuis saint Benoît et dont la végétation ne peut tarder. Le premier est le temps des gens mariés ; le second, le temps des clercs, et le troisième, celui des moines. Et si l'on veut un symbole pour chacun de ces états, Joachim donne au premier la lumière des étoiles ; au second, celle de la lune ; au troisième, celle du soleil[1].

Une conséquence se déduit naturellement de ces prémisses. Les trois états, qui marquent le développement progressif de la religion révélée, sont l'œuvre de chacune des trois personnes divines égales entre elles et unies par la divinité qui leur est commune ; donc ces trois états, si l'on ne tient pas compte de leurs différences spécifiques, doivent se ressembler au point que l'étude de l'un d'eux peut fournir l'explication des autres[2]. En

conscriptibilis ut claudatur uno magno volumine, sicut scriptura prioris Testamenti et ipsa littera que concluditur aliquibus libris, sed sicut in hoc Evangelio continetur inferius : Qui biberit ex aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aque salientis in vitam eternam... » *Super IV Evangelia,* fol. 214 v°. — Un peu plus loin, dans le même ouvrage (fol. 216), il développe des idées analogues, à propos de saint Jean, IV, 13. Il dit d'abord que le récit des aventures du peuple hébreu à la recherche de la Terre promise, pris en lui-même et à la lettre, ne nous offre que peu d'intérêt. « Sed quia multa scripta sunt in Veteri Testamento que secundum superficiem littere non exhibent gaudia que promittunt, querit alia atque alia scire, scilicet quomodo perveniat ad id quod cupit, quodque non potest invenire aperte in ipsa littera, sitit iterum et quia certo circumscribitur termino, deficit mens ejus in siti, non valens invenire in ea sufficientem potum quo extinguatur sitis ejus, seu quia nimis obscura seu quia insufficiens audire plurima sitienti..... Inde est ut qui habent doctrinam spiritualem semper inveniunt quo reficiantur in via, qui autem non habent hanc doctrinam, versa eis lectione ipsius littere pre assiduitate in tedium, ad fabulas convertentur. »

[1] *Expositio,* fol. 94 v°.

[2] Sur cette idée repose l'ouvrage où Joachim traite de la concorde des deux Testaments. Il écrit au début : « Concordiam proprie esse dicimus similitudinem aequae proportionis Novi ac Veteris Testamenti, aequae dico quoad numerum, non quoad dignitatem, cum videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum ex parilitate quadam mutuis se vultibus intuentur, utpote Abraham et Zacharias, Sara et Elisabeth, Isaac et Johannes Baptista, homo Jesus et Jacob, duodecim patriarche et numeri ejusdem apostoli, et quodlibet simile ; quod totum ubicumque occurrerit, non pro sensu allegorico, sed pro concordia duorum Testamentorum facere certum est ; unum vero spiritualem intellectum ex utroque procedere. » Cf. *Concordia,* fol. 7.

d'autres termes, le premier est le symbole du second, et tous deux font connaître par avance le troisième. Telle est la thèse de l'abbé de Flore, notamment dans sa Concordance des deux Testaments et dans son commentaire sur l'Apocalypse. C'est ainsi (je ne cite que quelques exemples) qu'à chacun des trois états il trouve un précurseur : Moïse pour le premier[1], Jean-Baptiste pour le second, Elie (qui doit réapparaître sur la terre) pour le troisième. C'est ainsi qu'en chacun des trois états il découvre une période de calme et de paix qu'il désigne sous le nom de période sabbatique[2]. C'est ainsi qu'il distingue sept époques et sept persécutions dans l'un et l'autre Testaments; c'est ainsi qu'il établit la correspondance des personnages bibliques et des personnages de l'histoire ecclésiastique[3]; c'est ainsi enfin que Rome et Constantinople, séparées par le schisme, font pendant, la première à Jérusalem et la seconde à Samarie[4].

Que toutes ces explications et que tous ces parallèles procèdent d'un esprit aussi fécond en ressources qu'il est peu difficile sur les analogies qu'il croit découvrir, c'est ce dont on se con-

[1] En cela il n'est pas difficile, puisque cet état commence à Adam et atteint sa maturité au temps d'Abraham. On trouvera que le précurseur vient un peu tard. Sur les trois états et leur durée, voir les passages de la *Concordia* cités dans le protocole d'Anagni, p. 102 et s. — Voir aussi l'*Expositio super Apocalypsim*, fol. 5 et s. — On trouvera un résumé complet de la *Concordia Veteris et Novi Testamenti* dans les *Abhandlungen* d'Engelhardt, p. 99-135.

[2] Le sabbat du premier état fut le séjour des Israélites en Egypte. Celui du second état, « cessantibus historiis atque prophetiis », fut la période qui s'étend du prophète Malachie jusqu'à saint Jean-Baptiste. Le troisième sabbat aura lieu à l'époque où, après l'avènement de l'Esprit-Saint et la persécution qui se produira au début du troisième état, le diable sera incarcéré *usque ad finem seculi*. Le premier sabbat a été précédé du jugement de Sodome, le second du jugement de Babylone; le troisième sera précédé du jugement et de la chute de la nouvelle Babylone. Ces développements sont empruntés à l'*Expositio*, fol. 14-16.

[3] Cf. *Expositio*, fol. 6, et *passim*. Comme exemple d'interprétation bizarre, voir les divers ordres religieux symbolisés par les fils de Jacob; *ibid.*, fol. 19 v°. Ruben symbolise le premier ordre, institué par les apôtres dans l'Eglise primitive; Siméon, le second ordre, qui aurait été fondé à Antioche; Lévi, l'ordre établi à Alexandrie et loué par Philon le Juif; Juda, l'ordre fondé en Afrique par saint Augustin; Issachar et Zabulon, les chanoines réguliers et en particulier les Prémontrés; Dan et Nephtali, tous deux fils de Bala, esclave de Rachel, représentent les moines grecs et les moines d'Occident; Gad et Aser, fils de Zelfa, esclave de Lia, représentent les Hospitaliers et les Templiers; Joseph, fils aîné de Rachel, est le symbole d'un ordre nouveau, dont Joachim ne peut dire s'il est encore fondé; Benjamin signifie le peuple juif qui se convertira à la fin du temps.

[4] Voir, sur ce dernier point, *Super IV Evangelia*, fol. 195.

vaine sans peine par la lecture de quelques pages des ouvrages de Joachim de Flore. Non seulement il connaît les modes divers d'explication du texte sacré qu'emploie l'herméneutique de son temps [1]; bien plus, il s'est fait à son usage personnel des procédés d'interprétation aussi incertains dans leurs principes qu'arbitraires dans leurs applications et que subtils dans les rapprochements qu'ils produisent. Le sens des allégories change avec le caprice de l'écrivain : ici Elisabeth, la mère de Jean-Baptiste, représente la Synagogue; quelques lignes plus loin, elle représente l'Eglise du second état, c'est-à-dire l'Eglise du Christ. Tantôt, sous les traits de la vierge Marie, l'auteur nous montre l'Eglise d'Orient où s'est développé le monachisme, tantôt l'Eglise des contemplatifs qui se répandra dans les derniers temps [2]. On pourrait multiplier ces exemples : il n'en est point de plus caractéristique que celui des interprétations multiples données aux personnages d'Agar et de Sara. D'abord, Agar figure la plèbe des Hébreux et Sara la tribu de Lévi; plus loin, Agar est opposée à Sara comme les séculiers aux clercs. Ailleurs, toutes deux apparaissent comme le symbole de la Synagogue et de l'Eglise latine, ou encore de la Synagogue et de l'Eglise spirituelle, ou enfin de l'Eglise du second état opposée à celle du dernier état [3]. Grâce à ces procédés, l'histoire ecclésiastique et l'histoire juive se répondent exactement à travers les siècles; tout au moins, jamais Joachim de Flore n'est à court quand il s'agit d'en établir le parallélisme.

De ces conceptions, qui embrassent l'histoire depuis la création jusques au jugement dernier, il est au moins utile de retenir, pour les exposer à grands traits, les vues prophétiques que Joachim de Flore prétendit ouvrir à ses contemporains sur les destinées de l'humanité [4]. Il sait la durée des âges successifs entre lesquels se partagent les siècles, et aussi le compte des

[1] *Expositio,* fol. 26.

[2] On trouvera ces exemples et beaucoup d'autres dans la première partie du traité *Super IV Evangelia,* consacrée à l'enfance du Sauveur.

[3] Cf. *Concordia,* fol. 28 et 61. Voir là-dessus Tocco, *op. cit.*, p. 331 et s. — Joachim use d'une liberté extrême, dans l'interprétation des textes sacrés, passant sans aucun scrupule d'un système d'interprétation à un autre, quand le premier ne répond plus à ses vues.

[4] On trouvera surtout les prophéties de Joachim de Flore dans son *Expositio super Apocalypsim,* notamment aux fol. 194 et s. du même ouvrage. Voir aussi le livre V de la *Concordia Veteris et Novi Testamenti.* D'ailleurs, ses idées générales sont exprimées un peu partout.

générations qui correspondent à chaque état ou à chaque période. A l'époque où il écrit, c'est-à-dire dans les vingt dernières années du XII[e] siècle, le monde lui semble parvenu au moment où doit être brisé le sixième des sept sceaux de l'Apocalypse ; bientôt commencera le sixième des sept temps de l'histoire du Nouveau Testament. A ce moment, une redoutable persécution s'élèvera contre l'Eglise ; elle sera dirigée par un conquérant, sorti de l'Islam, qui fera couler le sang des martyrs comme au temps de Néron et de Dioclétien. Cependant, les élus ne seront pas seuls à souffrir des triomphes de ce prince ; alors Babylone sera ruinée par la coalition de dix rois choisis pour être les instruments de la vengeance divine. Or, Babylone, ce n'est pas l'Eglise romaine, quoiqu'on ait imputé, bien à tort, à Joachim, de l'avoir affirmé ; ce n'est même pas l'empire d'Occident pour lequel Joachim n'éprouve que peu de sympathie : c'est la multitude des réprouvés et des méchants qui, sur tous les points de la chrétienté, ne cesse de souiller de son contact corrupteur les enfants de Jérusalem[1], et à la tête de cette multitude, les mauvais prêtres et surtout les mauvais prélats[2]. En réalité, Joachim prévoit un bouleversement général qui apportera l'épreuve aux bons et le châtiment aux méchants. Remarquez qu'il semble se consoler des maux qui menacent ceux-là par la pensée que les vices insolents de ceux-ci seront enfin punis : il entrevoit, en effet, la ruine des impies qui blasphèment, des puissants et des riches qui oppriment, des évêques ou des abbés qui prévariquent ; il entrevoit la revanche des humbles, des faibles, des pauvres, qui assisteront enfin à la chute de leurs tyrans ou de leurs bourreaux[3]. Quand cette œuvre de miséricorde et de justice aura été accomplie par

[1] Le procès-verbal de la commission d'Anagni (Denifle, p. 119) s'exprime ainsi : « Quod autem per regnum Babilonis intelligat dominium romane Ecclesie, colligitur ex pluribus locis. » Le rédacteur invoque ici à l'appui de cette thèse divers passages de la *Concordia Novi et Veteris Testamenti,* qui ne me paraissent pas fournir un argument péremptoire. — Au contraire, au fol. 194 de l'*Expositio super Apocalypsim,* on lit que Babylone, à son avis, est répandue « per totam aream christiani Imperii ; per omnem latitudinem disperse sunt palee reproborum ». Et ailleurs (fol. 23), la nouvelle Babylone est la « multitudo reproborum hominum que non cessat vitiis et corruptionibus fedare filios Hierusalem ». Ailleurs encore (fol. 129), Babylone est la « prophana multitudo populorum qui se dicunt christianos esse, sed sunt synagoga Satane ». Ce sont les chrétiens mauvais ou indignes qui seront punis.

[2] Voyez, sur ce point, *Expositio,* fol. 202 : « Non solum nonnulli episcopi et sacerdotes implicantur negotiis Babylonis ut divites fiant, verum etiam nonnulli abbates et monachi atque alii religiosi. »

[3] Cf. *Expositio,* fol. 199.

les ministres inconscients de la Providence que recèle le monde musulman ou barbare, s'ouvrira pour la chrétienté régénérée la période sabbatique, c'est-à-dire une époque de calme et de paix tels que l'Eglise n'en a jamais connu de semblables ; cette période durera tant que le démon demeurera enchaîné par la puissance divine, en d'autres termes jusques à la persécution finale. Le prophète Elie apparaîtra comme le précurseur de ces temps heureux, où l'Esprit-Saint illuminera de sa lumière et réchauffera de sa flamme tout le peuple fidèle. Alors naîtra un ordre religieux dont les moines, depuis les jours de saint Benoît, ne sont que les précurseurs ; à cet ordre, comme semble l'annoncer un passage de Daniel[1], sera donnée toute puissance sous le ciel, si bien qu'il régnera en esprit jusques aux derniers jours. Alors les Orientaux, et après eux les Juifs, reviendront, ceux-là à l'unité, ceux-ci à la vraie religion[2]. Alors le sens littéral des deux Testaments sera définitivement aboli pour être remplacé par l'interprétation spirituelle, comme l'eau fut changée en vin aux noces de Cana[3] ; alors les fidèles seront étroitement unis à l'Esprit-Saint et se mouvront librement sous son action salutaire[4]; alors ils ne

[1] VII, 27.

[2] « Igitur et nunc antequam veniat tribulacio Antichristi incipient converti reliquie Judeorum et gentium in adventu Helie et erit ex hoc sollempnitas magna in oculis electorum, et quasi quedam arca visionis pacis. » (*Super IV Evangelia,* fol. 196 v°.) — Puis suivra la persécution de l'Antéchrist, comme la Passion du Sauveur a suivi les Rameaux. — L'annonce de la conversion des Juifs et des Gentils est répétée en de très nombreux passages des écrits de Joachim. Il va même jusqu'à dire que la foi repassera d'Occident en Orient, revenant ainsi à son berceau. « Spiritualis fervor religionis qui conceptus est per Spiritum Sanctum in primitiva Ecclesia velut in itinere, sed mox formatus manet in ecclesia latina usquequo plene innotescat ecclesie sanctorum episcoporum et Romano senatui, non quidem carnali, sed spirituali, et cum omnia erunt consummata que erant consummanda in latina ecclesia, revertetur iterum ad eamdem ecclesiam unde sumpsit exordium. » (*Super IV Evangelia,* fol. 190 v°.) De même on lit au folio 117 de la *Concordia :* « Oportet transire Spiritum Sanctum ad gentes Graecorum, secundum spiritualem intellectum, cum aliquibus praedicatoribus egressis de latina Ecclesia. »

[3] « Cum venerit tempus illud, aqua Evangelice lectionis convertetur in vinum. » (*Super IV Evangelia,* fol. 203 r°.) — « Sicut evacuata est observatio agni paschalis in observatione corporis Christi, ita in clarificatione Spiritus Sancti cessabit observatio figure... dicente Domino, Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. » (*Concordia,* fol. 102 v°.)

[4] « Adherentes Spiritui Sancto spiritales viri unus cum eo spiritus facti sunt, dicente Apostolo : Qui adheret Deo unus spiritus est. » (*Ibid.*) — Sur les antécédents montanistes de ces doctrines, aperçus par Newman dans son

connaîtront plus d'énigmes ténébreuses, mais ils commenceront à apercevoir plus clairement, et comme face à face, la signification des événements de l'histoire ; alors la cité de Dieu sera reconstruite de pierres nouvelles sur les ruines de la cité du mal. Ainsi s'établira le règne de l'Eglise virginale, qui, jusqu'à ce jour, a reposé dans le désert avec les moines et les solitaires, mais qui surgira enfin dans tout l'éclat de sa resplendissante beauté, de cette Eglise où l'on honore moins l'étude des lettres et la science orgueilleuse des docteurs que l'austérité de la vie et la charité qui procède d'un cœur pur et d'une foi sincère [1] : visiblement, Joachim n'y laisse guère de place à ses adversaires acharnés les théologiens et les scolastiques. Et cette Eglise (je continue d'analyser sa pensée), de stérile qu'elle était, deviendra féconde : ses enfants serviront Dieu jusqu'aux convulsions suprêmes que provoquera le réveil de l'esprit du mal. En effet, à la suite de ce sabbat mystérieux qui, d'après l'opinion de l'abbé de Flore, ne semble pas devoir être d'une longue durée, les destinées du monde chrétien s'achèveront par la lutte que l'Eglise soutiendra contre le dernier persécuteur ralliant à sa suite toutes les forces de Gog et de Magog ; c'est dire que tout ce qui restera d'infidèles au monde sera déchaîné contre les croyants. Après ces rudes combats, que couronnera la victoire définitive du Sauveur, l'humanité n'aura plus à attendre que les grandes assises du jugement dernier, prélude des sanctions suprêmes de la vie éternelle.

Telle est l'espérance de Joachim : on a déjà fait remarquer qu'à l'heure où il écrit, ces grands événements lui paraissent proches. Sans doute, l'abbé de Flore rappelle parfois, selon la parole évangélique, que l'homme ne saurait connaître les secrets desseins d'après lesquels Dieu fixe les temps et les époques ; alors il affecte de se tenir dans une réserve prudente [2]. Mais ailleurs

Essay on the development of Christian doctrine, voir l'article précité de la *Church Quarterly Review,* p. 20 et 21.

[1] C'est ainsi qu'il est dit (*Expositio,* fol. 83) que la Vierge-mère « significat ecclesiam que nescit virum, que requiescit in silentio heremi, ubi non sunt studia litterarum, non doctores ecclesiastice institutionis, sed caritas de corde puro et fide non ficta ».

[2] Au fol. 84 de l'*Expositio,* Joachim dit qu'il n'ose fixer une date à la fin du monde. Il y a mille ans, ajoute-t-il, que saint Jean écrivait : « Filioli, novissima hora est (*I. Joan.,* II, 18 ; cf. fol. 207, 210, et *passim.* — Voyez aussi des pensées analogues dans la *Concordia Novi et Veteris Testamenti,* fol. 134 et 135). Plus tard, au rapport de Salimbene, le frère mineur Hugues

il est plus explicite. Pour des raisons tirées de son système d'interprétation symbolique, il sait que le second état doit comprendre soixante-trois générations, dont vingt et une, antérieures au Christ, appartiennent à la période qui s'est ouverte avec le règne d'Ozias ; restent donc quarante-deux générations à compter depuis le christianisme. Or, Joachim déduit de motifs variés que chaque génération représente une durée de trente ans : c'est donc en 1260 que finira le second état pour faire place à la période réservée à l'action plus puissante de l'Esprit divin[1]. En réalité, cette date de 1260 sera considérée comme la date fatidique par les disciples de Joachim, si bien qu'une fois l'année 1260 écoulée sans événement notable, Salimbene cessera, nous dit-il, d'avoir confiance aux prédictions du prophète de Flore[2]. D'ailleurs, Joachim fait aussi de fréquentes allusions à des événements qui se produiront au déclin de la quarantième génération : la période critique, d'après ses écrits, doit être évidemment celle qui sera comprise entre 1200 et 1260[3]. Peut-être, au moment où l'abbé de Flore compose ses écrits, le prophète Elie a-t-il fait son apparition[4]; peut-être l'ordre des religieux spirituels qui doit concentrer toutes les forces de l'Eglise se forme-t-il dans quelque monastère ; peut-être le premier roi persécuteur se montre-t-il dans la personne du redoutable Saladin[5], qui,

de Digne, intrépide joachite, défendait la mémoire de son maître et son renom de prophète, en soutenant qu'il n'avait pas fixé de date pour la réalisation de ses prédictions, « licet videatur quibusdam quod sic » (Salimbene, p. 103).

[1] Sur l'importance de l'année 1260, consulter *Concordia,* fol. 118 et 134. Voir, sur les diverses explications symboliques qui convergent vers 1260, Tocco, *op. cit.,* p. 368. Voyez encore le texte de Salimbene (p. 267 de l'édition), où est résumée sur ce point l'opinion de Joachim d'après les textes. — Cette année 1260 fut marquée par l'apparition, en Italie, de flagellants, dont sans doute l'imagination avait été enflammée par les rêveries de Joachim et de ses disciples (Cf. Salimbene, p. 123 et 124).

[2] Après qu'il a vu l'année 1260 s'écouler sans bouleversement, Salimbene se dit incrédule : « Dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi que videro » (p. 131).

[3] Plusieurs passages, provenant de la *Concordia* et indiquant comme terme la quarantième génération ou la fin de cette génération (c'est-à-dire l'an 1200), sont indiqués dans le protocole de la commission d'Anagni, *op. cit.,* p. 112 et 113. — La quarantième génération commence avec l'an 1201 (*Concordia,* fol. 55). — A la fin de la quarantième génération, « completa generatione hac quadragesima, commutandus est status iste ecclesiæ de Lya in Rachel, de verbi eloquentia ad spiritualem intellectum, de frondium pulchritudine ad suavitatem pomorum » (*Concordia,* fol. 31 v°).

[4] *Super IV Evangelia,* fol. 198.

[5] Fol. 197.

après avoir conquis la cité sainte, se prépare à lancer ses armées sur la société chrétienne; peut-être l'Antéchrist grandit-il dans quelque région inconnue[1]. Ce sont là des hypothèses qu'émet volontiers Joachim de Flore. Il importe d'ajouter qu'il n'en est pas réduit à de simples hypothèses; il a connaissance de certains faits qu'il envisage comme le commencement de la réalisation de ses prévisions. Un courant se manifeste parmi les Eglises d'Orient qui les porte vers l'Eglise romaine. Joachim a été informé que, dès 1185, le *catholicos* des Arméniens, Grégoire, s'est montré disposé à adopter le rite des Latins et que, deux fois au moins, en 1185 et en 1189, il a reçu les communications des papes Lucius III et Clément III : cet événement a vivement impressionné l'abbé de Flore, qui y revient à diverses reprises dans ses écrits[2]. Sans doute n'ignore-t-il pas que, peu d'années auparavant, en 1181, les Maronites se sont réconciliés avec l'Eglise romaine[3]. Aussi pense-t-il que l'Orient s'ébranle; c'est

[1] Fol. 133 et *passim*. — Dans ses entretiens avec Richard Cœur de Lion et Adam de Perseigne (voir plus haut, p. 461), Joachim émit l'opinion que l'Antéchrist était déjà né. Cela semble cadrer assez mal avec le texte de l'Apocalypse (xx, 2-7), qui suppose Satan enchaîné pendant mille ans avant les dernières épreuves et la lutte contre Gog et Magog. Mais Joachim (*Expositio,* fol. 211) ne se laisse pas embarrasser par ce texte. Les mille ans, dit-il, ne signifient pas, en fait, mille ans; on a pris le chiffre mille parce que *millenarius numerus perfectissimus est et maximam plenitudinem designat annorum.* En réalité, il ne pouvait se résoudre à croire la fin du monde si éloïgnée.

[2] En beaucoup de régions de l'Orient, la foi est presque éteinte. « Manet tamen quasi modicus alitus in populo eodem, qui credunt in trinum et unum Deum..... » Cependant il y a des symptômes de retour : « Et quidem de credulitate non parva jam tenemus precurrentia signa quod episcopum Armenorum conversum ex magna parte ad ritum sancte Matris Ecclesie nuper sub Urbano papa ipso postulante didicimus. » (*Super IV Evangelia,* fol. 218 v°.) Ce passage contient une allusion évidente à des négociations avec le Catholicos des Arméniens, Grégoire, qui motivèrent tout au moins une lettre de Lucius III en 1185 et une lettre de Clément III en 1189 : (Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum,* n°s 15340 et 16463.) — Il est en outre question (fol. 197) des Arméniens qui, « nuper venientes ad Romanum Pontificem, petierunt sacrificare in azymis et ritui Sancte Romane Ecclesie conformari. » — En un autre passage de son traité sur les Evangiles (fol. 190), Joachim atteste son estime particulière pour la nation arménienne, « que, sicut ipsi vidimus Jerosolhimis, jejuniis et orationibus insistit et fidei romane pre ceteris illarum partium ecclesiis que latine non subsunt adherere cognoscitur ». Remarquez que Joachim a moins de confiance dans la plupart des églises grecques. « Nonnulle ecclesie Grecorum, sicut jam multis experimentis probatum est, facillime transeunt de dextera ad sinistram pro eo quod recesserunt ab unitate ipsius ecclesie. » (*Expositio,* fol. 192 v°.)

[3] La réconciliation se fit par les soins du patriarche latin d'Antioche.

le commencement de l'union qui doit bientôt se réaliser par l'action de l'Esprit-Saint. En même temps, les puissances du mal s'agitent. Lorsqu'il se trouvait à Messine, en 1195 (probablement à la cour de l'empereur Henri VI), Joachim a appris de bonne source que les Patarins ont envoyé des ambassadeurs aux Sarrasins, afin d'organiser une action commune contre l'Eglise[1]. Voici donc que le persécuteur se prépare : la lutte ne peut tarder d'éclater et l'avènement de l'Esprit-Saint ne saurait être éloigné.

III.

Ainsi Joachim a déduit logiquement de ses doctrines sur la Trinité toute une conception de l'histoire et de la prophétie. Toutefois, si hétérodoxes que fussent ses doctrines trinitaires et si étrange que parût son système historique et prophétique, Joachim n'entendait à aucun prix se séparer de l'Eglise catholique ; au contraire, il se piquait d'en être l'enfant dévoué et le zélé défenseur. Ce voyant, en qui de nombreux hérétiques devaient reconnaître leur chef, eût frémi d'horreur si lui-même se fût entendu accuser de répandre un enseignement contraire à l'orthodoxie.

S'il est un sentiment dont l'expression éclate souvent dans ses œuvres, c'est celui d'un invariable attachement au siège apostolique. C'est par les conseils des papes Lucius III, Urbain III, Clément III, qu'il écrit son *Exposition sur l'Apocalypse* et sa *Concorde des deux Testaments ;* c'est au pontife romain qu'à l'approche de sa fin il soumettra humblement tous ses ouvrages, déclarant accepter ce que le pape accepte et condamner ce qu'il condamne[2]. Il proclame hautement la nécessité de confesser la foi de l'Eglise pour avoir part aux dons de l'Esprit ; il compatit au malheur de ceux qui demeurent en dehors de cette Eglise et au malheur, plus grand encore, de ceux qui méritent

(Cf. Guillaume de Tyr, XXII, 8 : *Historiens des croisades,* Historiens occidentaux, t. I, p. 1076.)

[1] *Expositio,* fol. 134. Ce bruit est parvenu à Joachim par l'intermédiaire d'un voyageur digne de confiance qui revenait d'Egypte.

[2] Voir la lettre de Joachim placée en tête de son *Exposition sur l'Apocalypse.*

d'être appelés les enfants de Babylone, parce qu'ils luttent contre l'Eglise fondée par Pierre. Et s'il sait que des prélats et des prêtres fornicateurs déshonorent l'Eglise, il ne se laisse pas ébranler un instant par l'objection que le vulgaire tire si facilement de l'indignité du ministre chargé de distribuer les dons divins. Commentant l'Evangile où est racontée l'adoration des Mages, il présente les princes des prêtres et les scribes du peuple qui indiquent Bethléem aux pieux pèlerins comme l'image de ces prêtres et de ces docteurs qui, bien qu'élevés aux dignités ecclésiastiques par des moyens entachés de dol (allusion évidente aux simoniaques), enseignent pourtant la vérité dont ils ont reçu le dépôt; ces mercenaires transmettent la doctrine comme le feraient des pasteurs désintéressés[1].

C'est surtout lorsqu'il traite du schisme grec que l'occasion s'offre à lui de manifester sa fidélité à l'Eglise romaine, véritable Jérusalem dont s'est séparée bien à tort Samarie, c'est-à-dire les Eglises d'Orient. Sans doute ces Eglises sont vénérables autant par l'illustration de leur origine que par les gloires de leur passé; sans doute (Joachim y revient souvent) c'est d'elles que la foi est venue à l'Occident[2], c'est dans leur sein que s'est d'abord développée la vie monastique. L'abbé de Flore a conservé une vive sympathie pour les Grecs; il désire ardemment la réunion des Orientaux à l'Eglise romaine; il déplore l'acrimonie des relations entre les deux Eglises et les préventions réciproques qui éclatent toutes les fois qu'Occidentaux ou Orientaux se rencontrent ou se combattent[3]; enfin, il semble avoir gardé une

[1] « Sane omnes illi qui pari concordia in Bethleem Juda natum annunciant esse Christum innuunt non esse despiciendam doctrinam eorum qui, licet sint mercenarii, fidei tamen catholice assertores existunt. » (*Super IV Evangelia*, fol. 186 v°.)

[2] Pierre fut amené au Seigneur par son frère André, qui devait être son inférieur. Ainsi les Latins ont été amenés à la foi par les Grecs. « Inde est quod non per Paulum introductus est Barnabas ad Apostolos, sed magis per Barnabam Paulus qui major est gratia, quia, ut jam dixi, non per Latinos Greci, sed magis per doctores Grecorum ad noticiam veritatis pervenere Latini. » (*Super IV Evangelia*, fol. 201 v°.) Cette idée est familière à Joachim de Flore. — Voir aussi plus haut ce qui a été dit de son estime pour les Arméniens.

[3] Les Grecs sont comme l'aveugle sur le bord du chemin. « Plurimi autem Latinorum increpant illos ut taceant quia despiciunt eos ob cecitatem cordis sui, ignorantes quod ubi abundat delictum, superabundat gratia. » (*Expositio*, fol. 144 v°.) En d'autres endroits, l'auteur signale les préjugés des Grecs contre les Latins.

particulière prédilection pour l'Eglise de Constantinople, où il a vécu jadis, et qu'en plusieurs passages il désigne comme le lieu où se fera d'abord la réconciliation[1]. Mais il n'en rend pas moins responsable de la rupture l'orgueil immodéré des dignitaires de l'Eglise d'Orient[2]. Il répète souvent qu'à raison de cet orgueil, cette Eglise a perdu la grâce, qui a été transférée à d'autres dont les dispositions étaient plus humbles. « Le patriarche et les clercs de Constantinople, dit-il[3], enflammés de

[1] « Revertetur autem hac occasione (à cause du dédain des Latins pour les hommes spirituels) Spiritus ad Orientalem Ecclesiam unde venit, juxta id Salomonis : Ad locum unde exeunt aque illuc revertuntur..... Quia Samaria plurimam habet concordiam cum Constantinopolitana ecclesia, et ipsa ecclesia Constantinopolitana affinis est et conjuncta ab occidentali parte Latine, ordo ipse rationis expostulat ut plus ipsa percipiat spiritualem intellectum, et sic perveniat ad habitatores illarum partium unde isdem spiritualis ordo in exordio nascentis Ecclesie exivit. » (*Super IV Evangelia,* fol. 197 v°.) On lit aussi plus loin dans le même ouvrage (fol. 215 r°) : « Quia Constantinopolitana ecclesia cum tota illa parte Grecorum que juncta est Latinis media manet quodammodo inter duas, et utrique ecclesie, scilicet Occidentali et Orientali, jungitur affinitate, ne aliqua pars generalis ecclesie remaneat expers a gracia Jhesu Christi, oportet eumdem Spiritum veritatis habere transitum per eamdem ecclesiam quatenus advenientem ad se Spiritum veritatis cognoscat et ipso eam que est in Spiritu veritatem significari. Et in Samaria Constantinopolitanam ecclesiam in libro Concordie Veteris ac Novi Testamenti digessimus ut, uti sub Veteri Testamento Samaria erat caput regni Israel, sub quo continebatur et Galilea, ita sub Novo Constantinopolitana ecclesia erecta est, non jure, sed tirannide, caput ecclesiarum Grecorum ; et sicut tunc X tribus scisse sunt a domo David et separate per reges suos a templo Domini quod erat in Jerusalem, ita nunc ecclesie Grecorum scisse sunt a capitulo Petri, utentes aliis decretis, et separate per reges suos a Romana Ecclesia. » L'auteur décrit le misérable état des Grecs asservis aux Sarrasins comme les dix tribus le furent aux Assyriens. Puis il continue : « Oportet ergo Dominum Jhesum euntem iterum in Galileam transire per Samariam, quia necesse est ut cum spiritualis doctrina appropinquare ceperit ecclesie Orientali, habeat transitum per illam ecclesiam que est quasi media inter Orientalem et Occidentalem ecclesiam, ut redeuntibus prius paucis ad intellectum spiritualem et unitatem Ecclesie etiam reliqua multitudo agnoscat gracie veritatem. » La pensée de Joachim est très claire ; en Orient, la rénovation religieuse commencera par l'Eglise de Constantinople, pour s'étendre de là aux autres églises séparées et aux communautés juives.

[2] « Perpendentes clerici Constantinopolitani — ipsi enim secundum quod ostendimus in libro Concordie sunt in spiritu Samaritani — quod dignitas spiritualis gracie conferenda erat Latinis, accensi zelo invidie, abjecerunt graciam Dei, nolentes audire verba Veritatis ab eis qui Romanam ecclesiam ceteris ecclesiis preferendam gratia ob promissum donum Petro apostolorum principi ne fides ejus deficeret, predicabant. » (*Super IV Evangelia,* fol. 196 v° ; cf. fol. 207.) Cette idée est fréquemment exprimée.

[3] Voir notamment *Super IV Evangelia,* fol. 216 v°. On y lit ces lignes sur saint Jean, IV, 18 : « Quinque apostoli a principio destinati sunt ad ecclesiam Grecorum, Petrus scilicet et Andreas alter ad Antiochiam, alter ad Achaiam, Paulus, Barnabas et Johannes. Is autem quem habebat mulier non erat ejus

jalousie, ont refusé de recevoir l'enseignement des maîtres qui leur rappelaient la primauté de l'Église romaine fondée sur la promesse faite à saint Pierre, prince des apôtres. Et maintenant le patriarche n'est plus l'époux de son Eglise, mais son complice dans l'adultère ; hors d'état de fonder sur aucun texte, sur aucune tradition apostolique ses prétentions à être le chef des Eglises grecques et à s'intituler le pontife universel, il ne peut s'appuyer que sur la puissance matérielle de l'empereur de Constantinople, jadis maître du monde, mais aujourd'hui réduit à une extrême faiblesse. Ainsi cette Eglise grecque peut bien dire, comme la Samaritaine : Je n'ai point de mari, et celui avec lequel je vis n'est point mon mari. En vain les Grecs rappellent avec orgueil que les conciles généraux de l'antiquité ont été célébrés en Orient ; si pour ce motif ou pour d'autres ils se refusent à accepter les décrets des pontifes romains, ils ne savent ce qu'ils font ; au contraire, les Latins, en s'inclinant sous l'autorité du pape, savent ce qu'ils font[1]. Aussi les Orientaux doivent être reconnaissants au pontife romain d'avoir témoigné à leur égard une inépuisable patience, en ne prononçant point contre eux l'excommunication[2], afin que, touchés de tant de longanimité, ils reviennent enfin à l'unité du troupeau[3]. » A ces citations, on en

vir, quia carnalis sensus quem habet animalis plebs non est legitimus sed adulterinus, cum nec patriarca bizanteus alicujus apostolici viri auctoritate obtinuit ut sibi vendicaret primatum in tot ecclesiis Grecorum ut se aliquando presumeret scribi universalem pontificem, sed fretus potencia alterius regis Egipti, Constantinopolitani scilicet imperatoris cui aliquando subjecta erat universitas orbis. Vere ergo potest dicere ecclesia Grecorum que recessit a Petro principe Apostolorum et ab universali pontifice qui retinet locum ejus : « Non habeo virum », quia sic habet Constantinopolitanum quasi non haberet, quia nulla ejus doctrina, nulla sapientia fecundatur. »

[1] « Quod enim Greci non suscipiunt decreta Romanorum pontificum nesciunt quod faciunt ; quod autem Latini subjecti sunt universali pastori et sancte ejus Romane ecclesie sciunt quod faciunt. » (*Ibid.*)

[2] « Spirituales Christi discipuli sepe accensi sunt zelo contra Grecos qui nolunt usque hodie accipere spiritualem doctrinam, ut dicant unam uxorem sacerdotis ecclesiam, et sabbatum observandum in spiritu, non in littera, et hec similia. Sed tamen patiencia ejus qui tenet locum Christi patitur eos usque ad presens ut non excommunicati generaliter pereant, sed longanimitate expectati redeant aliquando ad unitatem gregis et revertantur ad pastorem animarum sanctarum. » (*Super IV Evangelia,* fol. 196 v°.)

[3] Dans la pensée de Joachim, ce retour des Orientaux se fera par l'action des hommes spirituels, dont saint Benoît fut une des premières manifestations. Dans la *Concordia* (fol. 48), il fait remarquer que, comme Elisée fut médiateur entre Juda et Israël, de même saint Benoît est médiateur entre les moines grecs et les latins (Joachim est fort porté à tout ramener aux

pourrait joindre beaucoup d'autres, toutes empreintes des mêmes sentiments. Si j'insiste sur ce point, c'est qu'au milieu du XIII[e] siècle, on accusait formellement Joachim de Flore d'avoir enseigné que le schisme des Grecs était conforme aux inspirations de l'Esprit-Saint et qu'il valait mieux adhérer à l'Eglise grecque qu'à l'Eglise romaine[1]. Ces imputations, plus d'une fois répétées dans des ouvrages historiques, sont précisément le contraire de la vérité.

Si Joachim est l'adversaire du schisme, il ne l'est pas moins de l'hérésie. J'ai montré plus haut[2] les sentiments non équivoques d'implacable hostilité qu'il nourrissait à l'endroit des sectaires les plus redoutables de son temps, je veux parler des Manichéens, si répandus alors dans le midi de la France et en Italie sous le nom de cathares ou de patarins. Un auteur récent a cru à l'existence d'un lien étroit entre la doctrine de Joachim et celle des cathares[3]; mais l'existence de ce lien ne me paraît rien moins que démontrée. L'ascétisme de l'abbé de Flore procède non point des principes manichéens, mais des enseignements de l'Evangile; au surplus, si austère qu'il soit, Joachim ne connaît pas les étranges exagérations où tombent les cathares lorsqu'ils réprouvent le monde matériel et estiment la création des corps une œuvre diabolique. D'ailleurs, j'imagine que l'abbé de Flore, dans sa *Concorde des deux Testaments,* eut en vue non seulement de développer sa thèse fondamentale, mais de réfuter indirectement les docteurs manichéens qui

moines). En effet, saint Benoît suit la foi de Pierre et se conforme aux traditions monastiques qui viennent des Orientaux.

[1] Voir la liste des hérésies attribuées à Joachim, dans Matthieu Paris, éd. Luard, *Chronica majora,* t. VI, p. 336-337. Sur les erreurs dont fourmille cette liste, cf. Denifle, *op. cit.,* p. 76 et suiv. J'estime que l'ensemble des idées émises par Joachim sur ce point et de très nombreux passages de ses œuvres doivent nous amener à écarter l'accusation analogue formulée par les commissaires d'Anagni (*Ibid.,* fol. 120), quoique ces commissaires soient généralement bien informés. A mon sens, il est certain que Joachim fut tout à fait orthodoxe quand il apprécia la situation des schismatiques grecs. Les qualifications sévères reviennent très fréquemment sous sa plume à ce propos.

[2] Voir ci-dessus, p. 13 et s.

[3] Tocco, *op. cit.,* p. 402. A l'encontre de cet auteur, Dollinger ne s'est pas mépris sur les sentiments de Joachim à l'endroit des Cathares : « Non sans raison, dit-il, l'abbé de Flore les considérait comme les plus redoutables ennemis de l'Eglise, pour le temps présent et pour l'avenir. » J'emprunte ces lignes à deux pages intéressantes que Dollinger a consacrées à Joachim dans ses *Beitraege zur Sektengeschichte des Mittelalters,* t. I, p. 125-126.

opposaient le Nouveau Testament à l'Ancien. J'imagine aussi que, lorsqu'il présente avec insistance la Babylone de l'Apocalypse comme la multitude des méchants répandue à travers le monde[1], il entend contredire en cela les cathares, pour lesquels Babylone n'est autre que l'Eglise romaine. En réalité, pour l'abbé de Flore, les cathares sont les plus dangereux des ennemis intérieurs de la société chrétienne.

On eût pu s'attendre à le voir moins hostile aux Vaudois. En effet, la cause de leur séparation d'avec l'Eglise est surtout la répulsion que leur ont inspirée les richesses et les vices du clergé : or c'est là un sentiment dont l'abbé de Flore est profondément pénétré. Mais entre les Vaudois et Joachim existe une différence profonde. L'abbé de Flore croit de toute son âme à l'autorité de l'Eglise visible ; il reconnaît la légitimité de cette autorité, même quand elle est exercée par des prélats indignes[2]. S'il aspire à la réforme, il veut que cette réforme s'accomplisse par l'action des chefs de l'Eglise ou tout au moins d'accord avec eux, sauf à les convertir d'abord si cela est nécessaire. Voilà pourquoi, demeurant catholique soumis, il ne se laisse aller à aucune tendresse pour les Vaudois et n'hésite pas à leur reprocher leur orgueil qui les a poussés à secouer le joug de toute puissance légitime. Puis il y a dans les doctrines vaudoises des propositions qui heurtent son bon sens. Par exemple, il arrive souvent aux docteurs vaudois de répéter que ceux qui mènent la vie parfaite ne doivent point travailler, sans doute à l'exemple des lis des champs qui ne filent point[3]. Lorsque Joachim commente la parole des Juifs dans l'Evangile : *Non licet tibi tollere grabatum tuum,* il saisit l'occasion de proclamer, à l'encontre des pauvres de Lyon, que le travail est légitime quand il a pour but

[1] Voyez, par exemple, *Expositio,* fol. 23 : La nouvelle Babylone, c'est la foule des méchants qui, par leurs vices et leur corruption, ne cesse de souiller les fils de Jérusalem. — L'auteur revient encore longuement sur ce point dans le même ouvrage, au fol. 194, à propos de la *meretrix* du chapitre XVII de l'Apocalypse. Babylone est dispersée « per totam aream christiani Imperii ; per omnem latitudinem disperse sunt palee reproborum ». Cependant, s'il faut en croire Raoul de Coggeshale, Babylone ne serait autre chose que la ville de Rome (texte cité ci-dessus, p. 5). L'Antéchrist y serait déjà né ; il monterait bientôt sur le trône pontifical. Rapprochez ce récit de celui de la conversation de Joachim avec Richard Cœur de Lion rapportée par Roger de Hoveden, éd. des *Rerum Britannicarum scriptores,* t. III, p. 78 (V. ci-dessus, p. 5, note 2).

[2] Voir plus haut, p. 27.

[3] Bernard Gui, *Practica Inquisitionis,* éd. Douais, p. 249.

d'assurer à l'homme des moyens d'existence, de lui permettre de faire la charité ou de mettre en fuite les ennemis de l'âme[1]. On reconnaît ici le réformateur qui aime à rappeler aux religieux les dangers de l'oisiveté et qui se défie de la fausse spiritualité et du faux mysticisme.

Non seulement Joachim lutte contre les schismatiques et les hérétiques ; il dirige aussi sa polémique contre les non-chrétiens et surtout contre les juifs. Il a écrit un traité, encore inédit, où il s'efforce de convaincre les enfants d'Israël et de les amener à la foi chrétienne. Il les combat par les arguments classiques de l'apologétique chrétienne. Il établit contre eux la divinité du Christ et revient à la Trinité pour montrer les relations qui existent entre les deux mystères, et comment ils n'excluent pas l'unité divine.

IV.

Ainsi Joachim de Flore nous apparaît comme un infatigable champion de la foi chrétienne. Chose étrange, cet apologiste a enseigné sur la Trinité des doctrines hétérodoxes ; ce fut la conséquence des idées préconçues au service desquelles il avait mis son tempérament fougueux et son ardente imagination. Pour l'abbé de Flore, philosophes et théologiens scolastiques travaillent depuis un demi-siècle à substituer l'hérésie à la vraie foi sur un point fondamental. A la conception de la divinité qui lui fait apercevoir d'abord et surtout les trois personnes, ils semblent opposer la conception « d'une substance divine absolue, ou qui, du moins, appliquait le nom Dieu, d'une manière assez vague, aux trois personnes à la fois[2] ». Ils voient en Dieu, avant d'en venir aux personnes, une *summa quaedam res* qui est à la fois le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ; ils passent ensuite de l'Unité à la Trinité. C'est précisément la diffusion de ces doctrines qui, aux yeux de Joachim, fait courir à la vraie

[1] « Quia otiositas inimica est anime..... cum pauperes Lugdunenses circa hoc exerceant omnem disputationem suam et omnino dicant fideles Christi non debent operari cibum qui perit..... » (*Super IV Evangelia*, fol. 198.) La même idée est développée plus amplement, et toujours à l'encontre des opinions des Vaudois, dans le même ouvrage, fol. 220 v°.

[2] De Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 494.

foi un péril extrême. En effet, à son avis, de tels enseignements suppriment le fondement de la révélation chrétienne, c'est-à-dire l'existence et l'action des trois personnes divines, pour le remplacer par une unité trompeuse et incohérente, où se confondent les notions les plus certainement distinctes, si bien que les trois personnes ne lui paraissent plus être que des mots dépourvus de réalité. En cette évolution, Joachim aperçoit le triomphe de l'hérésie sabellienne, la même qui avait déchire l'Eglise primitive[1]; il eût dit sans doute, s'il eût employé notre langage moderne, de l'hérésie rationaliste, qui s'efforce d'atténuer les mystères, car telle est bien la tendance qu'il croit rencontrer chez nombre de théologiens ses contemporains. Il a la conviction très profonde que le sabellianisme est par excellence l'hérésie des esprits cultivés de son temps, pour lesquels le dogme de la Trinité est une pierre de scandale, tout comme il l'est pour les docteurs juifs ou mahométans. Inspirés d'idées rationalistes, les maîtres de la théologie, et surtout Pierre Lombard, lui semblent glisser sur cette pente[2]. Or remarquez qu'à son avis, l'anéantissement du dogme de la Trinité est le but poursuivi par tous les ennemis de la foi : quand une alliance sera conclue entre les chefs des Sarrasins et les faux prophètes du catharisme, ce sera pour nier effrontément la Trinité, sous l'inspiration directe de Satan, le père du mensonge[3]. C'est donc la position capitale

[1] Ainsi, dans l'introduction à l'*Exposition sur l'Apocalypse* (éd. de Venise, 1527, fol. 13), Joachim se défend contre les accusations des Sabelliens, c'est-à-dire de ceux « qui Sabellianum virus occultant in pectoribus, metuentes in Scriptura divina aliquid proferre quod distincte referatur ad personas singulas, ne videantur scissionem facere in unitate Deitatis, non attendentes quod sicut vere in personis proprietas est et in essentia unitas, ita quaedam sunt quae propter proprietatem personarum proprie ascribantur Patri, quaedam quae propriè ascribantur Filio, quaedam quae propriè Spirituo Sancto (fol. 71). — Voyez encore le passage du *Psalterium* (fol. 229 v° de l'éd. de 1527) dirigé contre Sabellius, Arius et Pierre Lombard, qui a été reproduit dans les protocoles de la collection d'Anagni (Denifle, *op. cit.*, p. 136).

[2] Je ne puis m'empêcher de rapprocher deux faits séparés par sept siècles. Pour Joachim de Flore, le mot sabellianisme avait certainement le sens que nous attachons au mot rationalisme ; malheureusement, Joachim distribuait l'épithète de sabellien à tort et à travers. Au milieu du XIXe siècle, un personnage du célèbre ouvrage de Newman, *Loss and gain*, voulant montrer la décadence de la foi chrétienne chez un grand nombre de membres de l'Eglise anglicane que travaillait le rationalisme, y constatait les progrès du sabellianisme (livre II, ch. VII). Il va de soi que je ne veux établir aucun parallèle ni entre ceux qui, à ces deux époques, ont formulé l'accusation, ni entre ceux contre lesquels elle a été formulée.

[3] « Legem bestialem a patre mendacii eis traditam proferent, quasi Trinitas nihil est. » (*Expositio*, fol. 167 v°.)

que, d'après Joachim, se disputent partisans et adversaires du christianisme[1].

Aussi est-ce sur la défense du dogme de la Trinité, telle qu'il la comprend, que Joachim voudrait concentrer toutes les forces de l'Eglise. Malheureusement, il se trompe sur la portée de l'enseignement qu'il prête aux docteurs catholiques qu'il appelle ses adversaires ; bien plus, pour mieux les réfuter, il se met à l'école d'un théologien de doctrines justement suspectes, Gilbert de la Porrée, à la suite duquel, comme on l'a déjà dit, il accentue la distinction des personnes au point de fausser la notion de l'Unité[2]. En même temps il entreprend une campagne vigoureuse contre Pierre Lombard, le porte-parole des théologiens scolastiques. C'est à ces préoccupations de Joachim qu'est due la publication du traité, aujourd'hui perdu, qui était spécialement dirigé contre le Maître des Sentences. En réalité, pour éviter le prétendu sabellianisme dont le fantôme hantait ses rêves, Joachim se jeta dans le trithéisme, tout au moins aussi dangereux pour l'enseignement chrétien, si bien que son traité contre Lombard mérita d'être solennellement condamné par Innocent III au quatrième concile de Latran, treize ans après la mort de l'abbé de Flore.

Il n'est pas inutile de faire remarquer que les ouvrages purement dogmatiques de Joachim semblent antérieurs à ses traités exégétiques et prophétiques ; on a des raisons de croire que dans les vingt dernières années de sa vie, sans abandonner son système sur la Trinité (on en trouve des traces dans les écrits de cette période, notamment dans le *Psalterium decem chordarum*), il ne s'adonna plus guère à la théologie dogmatique. Je me figure que si les papes de son temps l'encouragèrent dans ses travaux d'exégèse, ce fut pour le détourner plus sûre-

[1] Si Joachim de Flore revient souvent sur cette idée que l'orthodoxie est menacée d'un côté par l'hérésie de Sabellius, il signale aussi le péril qu'il aperçoit du côté d'Arius. Les Sabelliens sont, à son avis, les théologiens en vogue au XIIe siècle ; les Ariens, pour lui comme pour ses contemporains, sont sans doute les Cathares (sur ce nom d'Ariens donné aux Cathares au XIIe siècle, voyez l'article du R. P. Delehaye, bollandiste, sur Pierre de Pavie : *Revue des questions historiques*, t. XLIX (1891), p. 41, note 1). Ainsi, pour Joachim de Flore, les orthodoxes doivent se préserver aussi bien des doctrines suspectes, telles que celles de Pierre Lombard, que des doctrines cathares.

[2] Dans les deux études qui suivent, l'on trouvera l'exposé de ses doctrines, analogues à celles du *Liber de verâ philosophia*.

ment des polémiques contre Pierre Lombard, qu'Alexandre III et ses successeurs jugeaient intempestives et inopportunes, en attendant qu'Innocent III dût ouvertement les réprouver. Joachim était un saint homme, mais par certains côtés un esprit exalté et faux; il n'était pas inutile de l'écarter de la théologie dogmatique pour l'absorber dans un travail qui semblait inoffensif. Le malheur est que ce travail ne fut pas inoffensif, et que les visions apocalyptiques de Joachim laissèrent après lui des germes de trouble et d'inquiétude dont les effets se firent sentir pendant deux siècles.

V.

On vient de faire remarquer qu'à force de distinguer les personnes dans la Trinité, Joachim ébranlait la notion de l'Unité divine. Or cette doctrine hétérodoxe ne devait pas disparaître avec l'abbé de Flore. Un parti qui lui survécut au moins jusqu'au milieu du XIVe siècle maintint énergiquement son enseignement en cette matière d'intérêt primordial. Ce parti dut se montrer particulièrement actif vers le temps du quatrième concile de Latran, célébré en 1215; c'est la seule considération qui puisse expliquer la condamnation dont Innocent III frappa alors le livre dirigé longtemps auparavant contre Pierre Lombard par Joachim, mort depuis treize ans quand le concile se réunit. La sentence du pape ne termina point la polémique.

Lorsque, plus tard, une scission dont je n'ai pas ici à raconter l'histoire partagea l'ordre franciscain en deux partis, celui des modérés et celui des rigoristes, on sait que ceux-ci s'attachèrent avec ardeur aux écrits de Joachim, où était proclamée avec tant d'énergie la nécessité d'une réforme qu'ils voulaient austère au point de la rendre irréalisable; ils allèrent jusqu'à faire des écrits de Joachim cet Évangile éternel que lui-même croyait impossible d'exprimer en une forme matérielle et sensible. En même temps qu'ils adhéraient à ses vues sur l'histoire et l'avenir de l'Église chrétienne (ce fut au milieu du XIIIe siècle le trait caractéristique des *Joachites*), ils adoptaient aussi ses doctrines théologiques; mais quand il s'agit de les défendre, tous ne suivirent pas une conduite identique. Les uns, comme Jean de Parme, général des Franciscains de 1247 à 1257 et joachite avéré, déclaraient conforme à l'orthodoxie la

doctrine de Joachim sur la Trinité. A les entendre, l'écrit de Joachim, frappé par la sentence d'Innocent III, n'avait point été condamné à raison des doctrines qui y étaient contenues, mais parce qu'il attaquait le Maître des Sentences; au surplus, ajoutaient-ils, l'abbé de Flore avait eu bien tort de s'en prendre à Pierre Lombard, qui enseignait exactement la même doctrine que lui [1]. Les autres, comme le Frère mineur Hugues de Digne, l'un des principaux Joachites du milieu du XIII[e] siècle (souvent cité par la chronique de Salimbene), défendaient Joachim en poursuivant la campagne par lui commencée contre Pierre Lombard. C'est ainsi que Hugues avait rédigé un écrit où il signalait huit passages erronés dans la Somme du Maître des Sentences [2].

En tout cas, la doctrine trithéiste de Joachim n'était pas abandonnée par ses héritiers. Une note ajoutée au manuscrit de Dresde, au XIV[e] siècle ou peut-être à la fin du XIII[e], énonce, sous la rubrique *Perfidia*, la proposition suivante : « Essentia est quaedam summa res communis tribus personis, nec ingenita, nec genita, nec procedens. » C'est, en termes presque identiques, la proposition que Joachim avait si amèrement reproché à Pierre Lombard d'avoir formulée [3]. Nous savons d'ailleurs que le franciscain Pierre-Jean d'Olive, qui conservait à la fin du XIII[e] siècle la tradition des Joachites et fut le chef de la secte des Spirituels, passait pour accentuer outre mesure la distinction des trois personnes divines; d'après les religieux de son ordre qui, longtemps après sa mort, à la veille du con-

[1] Voir l'*Historia tribulationum ordinis Minorum*, d'Angelo de Clarino, publiée par le R. P. Ehrle dans l'*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte*, t. II. Le passage concernant Jean de Parme est à la page 276. L'auteur nous dit que Joachim étayait ses assertions de très nombreux textes qu'il empruntait aux Pères de l'Eglise grecs et latins ; il cite notamment saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, Didyme, saint Maxime, saint Jean Damascène, Bède, Raban Maur, saint Anselme, Richard de Saint-Victor. Je ne puis m'empêcher de remarquer que ce que dit Angelo du mémoire de Joachim de Flore contre Lombard rappelle bien la manière de faire de l'auteur du *Liber de vera philosophia* et son érudition.

[2] Salimbene, p. 103. Frère Hugues de Digne, tout Joachite qu'il fût, n'hésitait pas cependant à reconnaître, dans ses conversations avec Salimbene, que la condamnation dont avait été frappé, en 1215, le traité contre Pierre Lombard, avait porté un rude coup à l'autorité et à la réputation de l'abbé de Flore.

[3] Cf. ms. de Dresde A. 121, fol. 89, et rapprochez ce texte de ce que la constitution d'Innocent III, placée en tête des Décrétales de Grégoire IX, dit des propositions de Pierre Lombard critiquées par Joachim.

cile de Vienne, se firent ses accusateurs, il affirmait *quod essentia divina in tribus personis est triplicata*; il ajoutait, afin de contredire plus complètement les propositions de ses adversaires, que chez le Père l'essence est *generans*, qu'elle est *genita* chez le Fils et *producta* chez le Saint-Esprit [1]. Evidemment il visait, pour la contredire formellement, la proposition que Joachim de Flore avait imputée à Pierre Lombard : *Quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens.*

Les Joachites qui défendirent la mémoire de Pierre d'Olive, et parmi eux Ubertin de Casale, le firent en attestant sa foi au dogme de l'unité et de la simplicité de l'Etre divin ; ils essayèrent de sauver l'enseignement de leur confrère par une distinction entre l'*essentia quae stat communiter et absolute* et l'*essentia in quantum est propria hujus et illius* [2]. A plus de cent trente ans de distance, ces polémiques semblent un écho fidèle de celles qui s'étaient produites entre l'abbé de Flore d'une part, et d'autre part les disciples de Pierre Lombard et des théologiens scolastiques du XII[e] siècle.

VI.

Au surplus, la théologie du dogme de la Trinité était moins menacée encore par les doctrines tirées des écrits de Joachim de Flore que ne l'étaient les principes essentiels de la constitution de l'Eglise. Lors du triomphe des contemplatifs, annoncé comme prochain, quel devait être le sort de la hiérarchie cléricale, de ses chefs, et en particulier du pape? Sans doute une réponse nette à cette question ne se dégage pas des écrits de Joachim ; ce prophète n'aime point la précision. Mais voici un certain nombre de propositions que les théologiens orthodoxes durent estimer, et en fait estimèrent très suspectes [3] :

[1] Voyez ce reproche dans l'accusation formulée en 1311 par les Frères Mineurs demeurés orthodoxes contre les Spirituels : Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne,* dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte,* t. II, p. 369.

[2] *Ibid.,* p. 389. Rapprochez les *Articuli probationum* dirigés par Bonagratia contre Ubertin de Casale : Baluze, *Miscellanea,* t. I, p. 298 et 299.

[3] Voir les importants extraits donnés sur ce sujet dans le protocole de la commission d'Anagni, p. 110 et suiv.

1° L'Eglise romaine, forte d'ailleurs des promesses qui lui ont été faites d'une aide qui durera jusqu'à la fin, assistera à la naissance de l'ordre nouveau des Spirituels, comme le vieillard Siméon a assisté à l'avènement du Sauveur. Quand cet ordre se sera manifesté dans l'Eglise de telle façon qu'il puisse succéder à l'ordre des évêques, comme Salomon a succédé à David[1], les papes seront heureux de le saluer et de le confirmer par leur témoignage, annonçant qu'en lui s'achèvent les oracles des prophètes et commence le royaume des saints du Très-Haut qui doit s'étendre sur toute la terre. Et ils ne pourront pas se plaindre *super dissolutionem suam,* car ils sauront qu'ils subsisteront sous la forme de successeurs meilleurs qu'eux[2]. Heureuse et réconfortée, la hiérarchie sera prête à subir les tourments dont l'accablera l'Antéchrist.

2° La doctrine du Christ et des apôtres sur les sacrements est transitoire ; ce qui est éternel, c'est la vérité signifiée par les sacrements. Or, l'avènement de l'Evangile éternel, c'est la fin des sacrements[3].

3° La hiérarchie cléricale est désignée par l'apôtre Pierre ; l'ordre des contemplatifs, par l'apôtre Jean. Or, dans l'office de l'apostolat on ne vit jamais Pierre sans Jean ; mais Jean survécut longtemps à Pierre. Ainsi, dans les derniers jours, la hiérarchie cléricale, chargée de la croix, marchera à la suite du

[1] Cf. protocole d'Anagni, p. 111.

[2] Neque enim super dissolutionem suam poterit dolere, cum se in meliori successione permanere cognoscet..... Sed num, qui talem intuetur fructum sibi succedere, dolere potest quia desinit in se esse particularis perfectio ut succedat universalis ? Absit, absit, absit hoc. (*Ibid.,* p. 111 et 112 ; extrait du traité *Super IV Evangelia.*) Cf. ms. de Dresde, fol. 187 v°.

[3] A propos de l'Evangile éternel tel qu'il le comprend, Joachim dit : « Sed quare vel a Domino dicitur Evangelium regni vel a Johanne (*Apoc.,* XIV, 6) Evangelium aeternum, nisi quia illud quod mandatum est nobis a Christo vel Apostolis secundum fidem sacramentorum quantum ad ipsa sacramenta transitorium est et temporale, quod autem per ea significatur aeternum ? » (*Super IV Evangelia,* fol. 189.)

Plus loin, l'auteur déclare, contrairement à la doctrine de faux religieux (*falsi religiosi*) qui jouent le rôle des Pharisiens, que les *traditiones humane designate secundum litteram* ne suffisent point au salut ; ce qui est nécessaire, c'est la charité *de corde puro et fide non ficta* (*Ibid.,* fol. 197 v°). Ajoutez ce passage du même ouvrage (fol. 216 v°) : A tempore illo..... omittent homines zelari pro illis institutionibus que facte sunt pro tempore et ad tempus,..... unde et nonnulla cum tempore mutanda censuerunt, dicente Apostolo : Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.

Sauveur, étendant ses mains pour être conduite là où elle ne veut pas aller. Au contraire, cette portion des élus que représente Jean, *ad quam oportet transire totam Petri successionem*, demeurera pour jouir de la paix donnée à ceux qui aiment le Christ [1].

4° En d'autres passages des écrits de Joachim, la hiérarchie cléricale est désignée par Rachel, l'ordre contemplatif par son fils Joseph. Lors de la conversion du peuple juif, qui doit marquer le troisième âge de l'Eglise, il faudra que Rachel s'efface pour faire place à Joseph [2]. En d'autres termes, il faudra que la vie de l'ordre clérical arrive à sa consommation (sans doute à sa fin), tandis que la vie de l'ordre monastique s'épanouira en une brillante floraison [3].

De ces passages, et de beaucoup d'autres analogues, on est en droit de conclure que bientôt l'heure va sonner où la hiérarchie cléricale, composée du pape et des évêques, devra céder la place au nouvel ordre des moines spirituels. Sans doute c'est justice de placer en regard de ces fragments d'autres extraits qui paraissent en atténuer la portée. Joachim dit parfois que la succession d'un ordre à un autre n'entraîne pas nécessairement la disparition de celui-ci [4] ; ailleurs, il laisse entendre que l'Eglise de Pierre sera non point détruite, mais transformée au point de resplendir d'une gloire nouvelle [5]. A lire seulement ces passages, on serait amené à penser, avec M. Gebbhart, que, selon Joachim, l'ordre des clercs n'était pas destiné à disparaître, mais seulement à s'effacer devant les moines, comme jadis les laïques s'étaient effacés devant les clercs [6]. Je concède qu'on

[1] *Expositio*, fol. 77 ; *junge* fol. 22 et *passim*. Par exemple, l'auteur fait remarquer (fol. 47 v°) que Pierre n'a jamais été *in officio suo* sans Jean, mais que la proposition contraire ne serait pas exacte. Ailleurs (fol. 83), on lit : Consummabit(ur) quod designatum est in Helysabeth (par le contexte, c'est l'Eglise des clercs) ; manebit usque in finem quod designatum est in Maria (c'est l'Eglise des contemplatifs).

[2] « Oportet in conversione Israël deficere religionem illam que designata est in Rachel, ut statuatur illa que significata est in Joseph. » *Expositio*, fol. 10 v° et 20 r°.

[3] Rapprochez de ces textes le passage de l'entretien de Joachim avec l'abbé Adam de Perseigne, où il est rapporté que, d'après les dires de Joachim, le pape Innocent III n'aurait pas de successeur.

[4] Exemple : *Expositio*, fol. 71 v°.

[5] Cf. protocole d'Anagni, p. 110.

[6] Gebbhart, *Italie mystique*, p. 79.

peut interpréter en ce sens quelques pages de l'abbé de Flore; mais à coup sûr beaucoup d'autres pages décèlent une opinion plus radicale. Peut-être serait-il quelque peu puéril de chercher à concilier les deux thèses; l'abbé de Flore lui-même, qui ne se piquait pas d'un excès de logique, ne songeait sans doute pas à les mettre d'accord, mais se bornait à passer de l'une à l'autre suivant les caprices de son imagination. Tantôt il annonçait la fin de la hiérarchie cléricale, tantôt il se bornait à la reléguer à l'arrière-plan, sauf à exprimer par des paroles aussi vagues que sonores la décadence de l'Eglise romaine, réduite à devenir un accessoire de l'ordre monastique. En tout cas, quelle que fût l'interprétation qui devait prévaloir, les organes essentiels de la société chrétienne étaient gravement menacés et sa constitution sapée jusque dans ses fondements : discrédités par l'annonce du sort qui les menaçait, le pape et les évêques ne conservaient plus qu'un pouvoir discuté et éphémère.

Dès le début du XIIIe siècle, nous retrouvons chez les disciples d'un hérésiarque français, Amaury de Chartres, des croyances qui sont vraisemblablement inspirées par les prophéties de Joachim de Flore. Comme Joachim, ces hérétiques partageaient l'histoire en trois périodes, celle du Père, celle du Fils et celle de l'Esprit. Comme lui ils attendaient l'avènement prochain de l'Esprit; d'ailleurs, ils annonçaient sans détour qu'à cet avènement seraient abolis les sacrements de la loi nouvelle, ainsi qu'à l'avènement du Christ avaient été abolis les sacrements de l'ancienne loi. Je laisse de côté diverses opinions fort contraires à la morale que sûrement ils n'avaient pas tirées des écrits de Joachim[1]. Ces hérétiques furent condamnés à Paris, en 1210, et leur doctrine fut de nouveau anathématisée en 1215 par le concile de Latran.

Pas n'est besoin de dire que les Franciscains rigoristes, soulevés au milieu du XIIIe siècle contre l'autorité ecclésiastique, s'accommodaient trop bien des idées fondamentales de Joachim : désir d'une réforme sévère et annonce d'une transformation complète et prochaine de l'Eglise, pour ne pas travailler à ré-

[1] Voir, sur Amaury de Chartres, le texte de Guillaume le Breton, *Historiens de France,* XVII, p. 83; cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* IIe partie, t. I (Paris, 1880), p. 96; C. Jourdain, *Amaury de Chartres et David de Dinan,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XXVI, p. 478; l'article précité de la *Church Quarterly Review,* p. 31.

pandre partout ses écrits. En réalité, c'est à cette circonstance que Joachim de Flore doit sa grande notoriété : les mécontents de l'ordre franciscain furent trop heureux de s'abriter sous le patronage d'un saint homme qui, à la fin du XII[e] siècle, avait fondé une congrégation monastique. Ils puisaient une belle assurance dans les écrits de l'abbé de Flore, qu'ils colportaient sous le nom d'Evangile éternel, non sans les faire précéder de l'Introduction écrite par un Joachite de marque, Gérard de San-Donnino [1] ; ils se donnaient comme les artisans de l'œuvre de régénération spirituelle annoncée par Joachim. Grâce à cette propagande, ils attiraient à eux non seulement ceux qui partageaient leurs rancunes, mais encore les hommes avides de merveilleux, dont le nombre est grand à toutes les époques de l'histoire.

Il y avait bien là de quoi inquiéter les graves théologiens de la commission d'Anagni, qui, en 1255, entreprirent l'examen des œuvres de Joachim de Flore. Dans le procès-verbal de leur enquête, ils ont donné une large place aux extraits contenant les vues de l'abbé de Flore sur ces matières, notamment à ceux qu'ils tirèrent du traité sur les Evangiles, où est annoncée, avec la dissolution de l'ordre clérical, la substitution des disciples de l'apôtre Jean à ceux de l'apôtre Pierre. Sans doute, à cette époque les écrits de Joachim échappèrent à la censure : le pape se contenta de frapper l'Introduction à l'Evangile éternel qui était l'œuvre de Gérard de San-Donnino. Mais il me paraît exagéré de croire que l'Eglise ait alors reconnu l'orthodoxie des écrits de Joachim ; tout au plus peut-on dire qu'elle épargna une condamnation nouvelle à la mémoire d'un homme vénérable par sa sainteté et fondateur d'une congrégation monastique. Quelques années plus tard, au concile d'Arles, présidé par l'archevêque Florent, qui jadis avait rempli les fonctions de secrétaire de la commission d'Anagni, les œuvres de Joachim furent formellement condamnées et l'usage en fut interdit [2].

Cette sentence tardive ne devait point arrêter le développement des idées joachites. Non seulement, vers 1260, les *saccati* de Provence, les flagellants d'Italie, les faux apôtres de Gérard

[1] Sur l'Evangile éternel au XIII[e] siècle, cf. l'article cité du R. P. Denifle, *das Evangelium Aeternum und die Commission zu Anagni*, p. 57 et s.

[2] Sur ce concile et sa date, voir Denifle, *op. cit.*, p. 90.

Segarelli[1] en sont, sous diverses formes, la manifestation grossière et populaire ; en outre, sur ce point comme sur les autres, Pierre d'Olive recueille, en la transformant, la pensée de l'abbé de Flore. Pour lui, ainsi que pour le maître, l'histoire de l'humanité se divise en phases, dont chacune appartient à l'une des trois personnes divines. Avec Joachim, il enseigne que le temps est venu de la phase gouvernée par l'Esprit-Saint. Or il la conçoit à peu près comme Joachim de Flore, avec cette différence que la personne de saint François d'Assise prend dans ses opinions une importance extraordinaire et que l'ordre des spirituels, destiné à répandre la doctrine du pur amour, n'est autre que l'ordre franciscain ; c'est pourquoi il tient tant à ce que les Frères mineurs demeurent fidèles à l'esprit primitif d'absolue pauvreté que leur a légué leur saint fondateur. En ce qui touche le caractère de la transformation que subira l'Eglise, Pierre d'Olive est plus net, et partant plus révolutionnaire que ne l'avait été Joachim de Flore. Ses prédictions laissent l'impression que l'Esprit-Saint détruira l'Eglise charnelle, comme le Christ a détruit le judaïsme. Or cette Eglise charnelle, corrompue par les richesses et souillée par le péché, est précisément l'Eglise romaine : son crime capital est d'avoir barré la route, comme eût fait un fleuve impur, au mouvement qui devait régénérer la chrétienté. C'est ainsi que les partisans extrêmes de la pauvreté franciscaine se vengeaient des supérieurs ecclésiastiques qui, en modérant l'application de certains principes, avaient rendu possible et pratique le développement de l'ordre franciscain : c'est ainsi que les idéalistes purs punissaient les prélats des moyens termes auxquels se résignent facilement les hommes éclairés par la pratique de la vie[2]. En tout cas, ces apprécia-

[1] Dolcino, exécuté en 1307, après qu'il eut recueilli la succession des doctrines de Gérard, avait enseigné que l'apparition de son maître ouvrait pour l'Eglise une ère nouvelle qui se terminerait à la fin du monde. La tradition ne s'en perdit pas : encore en 1440, on vit à Bâle un hérétique qui annonça devant le concile l'avènement de l'Esprit-Saint et son règne prochain. Ainsi la pensée d'une rénovation de l'Eglise par l'action de l'Esprit divin ne tomba point dans l'oubli au XIVe et au XVe siècle.

[2] Consulter, sur les opinions de Pierre d'Olive, les documents insérés dans le travail cité plus haut, du R. P. Ehrle (*Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*), et le tome Ier des *Miscellanea* de Baluze, p. 213 et s. Voir aussi les extraits de ses *Postillae super Apocalypsim* recueillis par un théologien orthodoxe et imprimés dans l'ouvrage de Dollinger, *Beitraege zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 527-585.

tions si dures devaient être recueillies et aggravées encore, s'il est possible, par les disciples d'Olive. Dans le cercle des adhérents à cette secte qui, par l'intermédiaires d'Olive et de Jean de Parme, prétend se rattacher à Joachim de Flore, on répéta couramment, pendant la première partie du XIVe siècle (et c'est une affirmation contre laquelle Joachim eût vivement protesté), que l'Eglise romaine n'est autre que la Babylone nouvelle, la grande courtisane de l'Apocalypse[1]; elle sera bientôt condamnée et rejetée comme l'a été la Synagogue, parce que, suivant l'exemple des Juifs, elle crucifie le Christ en poursuivant les malheureux Frères franciscains qui veulent reproduire exactement sa vie pauvre et humiliée[2]. On voit que les héritiers indirects de Joachim de Flore ne se bornent pas à garder la tradition de ses doctrines sur la Trinité; ils s'emparent de son système historique et en exagèrent encore les traits, afin de le mettre au service de leurs opinions et de leurs passions. Lorsque deux siècles plus tard, Luther écrira que le siège romain surpasse en corruption Babylone, et que le vrai roi de la Ville éternelle, c'est Satan, il ne fera que s'inspirer de la tradition et des exemples du groupe extrême des Franciscains spirituels.

VII.

Ainsi Joachim de Flore, si dévoué qu'il fût à l'Eglise dont il tenait à honneur d'être le fils obéissant, laissa après lui un héritage de propositions hérétiques assez considérable pour alimenter pendant longtemps nombre de sectes condamnées par l'autorité ecclésiastique. C'est là un sort assez fâcheux pour un fondateur d'ordre : on sait cependant que Joachim, après s'être séparé des Cisterciens, avait fondé une congrégation qui fleurit pendant trois siècles en Calabre. Sur un autre terrain, l'action de Joachim de Flore fut-elle plus efficace? A-t-il réellement frayé le chemin aux deux ordres de saint François et de saint

[1] On a vu plus haut que, d'après quelques chroniqueurs, Joachim de Flore aurait lui-même émis cette opinion dans ses conversations.

[2] Voir Bernard Gui, *De articulis erroneis..... Beguinorum*, dans la cinquième partie de la *Practica Inquisitionis* (éd. Douais), p. 274 et *passim*.

Dominique, qui ont si puissamment contribué à régénérer l'Eglise du moyen âge?

Au milieu du XIIIe siècle, aucun doute n'existait sur ce point chez les Dominicains : Joachim de Flore avait prévu la fondation de leur ordre. Si Vincent de Beauvais n'en fait pas une mention explicite [1], à la même époque, Gérard de Frachet, qui raconte la vie des premiers disciples de saint Dominique, ne manque pas de le rappeler. Bien plus, il se fait l'écho d'une légende d'après laquelle Joachim aurait prédit aux religieux de son monastère la visite des membres de l'ordre nouveau, qu'il leur aurait recommandé en même temps de recevoir honorablement. Aussi tout le couvent vint-il avec la croix et l'encens au-devant de ces hôtes quand il arriva qu'un jour ils se présentèrent à Flore [2]. Près de cent ans plus tard, Galvagni de la Flamma, qui écrivait vers 1330 la chronique des Frères Prêcheurs, répète, avec quelques variantes, les assertions de son prédécesseur [3].

Au temps où cette croyance était répandue chez les Dominicains, une légende analogue se formait chez les Franciscains. Le bon frère mineur Salimbene, dont la naïve chronique est un des monuments les plus précieux de l'histoire de ce temps, est convaincu que Joachim de Flore a aperçu dans l'avenir les deux ordres frères ; lui-même nous dit qu'il en a fourni la démonstration dans plusieurs traités. Et s'il est très défiant à l'endroit des prétendus apôtres qui se sont groupés autour de Gérard Segarelli, c'est qu'à son avis, s'ils venaient de Dieu, Joachim ne les eût point passés sous silence dans ses prophéties [4]. Ainsi, Joachim de Flore, mort en 1202, aurait connu à l'avance la fondation des Frères Mineurs, qui date de 1208, et celle des Frères Prêcheurs, qui eut lieu en 1215.

Malheureusement, c'est là une légende qui est dépourvue de tout fondement solide. Les textes précis qui s'appliqueraient sans ambages aux ordres de Saint-François et de Saint-Dominique figurent dans des ouvrages qui ont sans doute été attribués à Joachim de Flore dès le XIIIe siècle, mais que l'on sait aujourd'hui être apocryphes et avoir été composés longtemps

[1] *Speculum historiale,* XXXII, c. 105.

[2] Voir, dans les *Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica,* l'édition des *Vitae fratrum,* par le R. P. Reichert, p. 13.

[3] Edition Reichert, dans la même collection, t. II, fasc. I, p. 9.

[4] Cf. Salimbene, p. 118, 121, 338 et 389.

après sa mort. Tel est le cas, notamment, du célèbre commentaire sur Jérémie, publié sous son nom[1].

Quant aux ouvrages authentiques de Joachim, ils ne contiennent aucun passage suffisamment explicite pour qu'on puisse y voir l'annonce de la fondation des deux ordres mendiants. Sans doute, en maints endroits, Joachim fait prévoir l'établissement de l'ordre des spirituels, dont la diffusion doit assurer le triomphe des contemplatifs ; mais on conviendra qu'il serait difficile d'entendre ces passages, conçus en termes très généraux, de l'institution des Dominicains et des Franciscains. Parfois, il est question de deux ordres : mais ici encore les prévisions de Joachim s'accordent mal avec l'histoire véritable. Ainsi, quand il s'agit d'interpréter le verset 3 du chapitre XI de l'Apocalypse, Joachim dit que peut-être, par les deux témoins qui y sont mentionnés, l'apôtre entend deux personnages, ou encore deux ordres d'hommes spirituels, dont la vocation sera de combattre la bête sortie des profondeurs de l'abime[2]. Ailleurs (en commentant le verset 11 du même chapitre), il aperçoit d'abord un ordre des justes auxquels il est donné d'imiter la vie du Fils de l'homme par la pratique de toutes les vertus et surtout de la pauvreté. Il voit ensuite un ordre d'ermites qui, par la sainteté de leur vie, seront les émules des anges ; ils seront vêtus de noir et leur vêtement sera maintenu par une ceinture ; cet ordre paraîtra nouveau et ne le sera pas. Plus doux et plus suave, il travaillera à recueillir les épis, c'est-à-dire les élus, tandis que le premier, plus farouche et plus ardent, s'appliquera à faire la vendange, c'est-à-dire sans doute à combattre les réprouvés[3]. Rapprochez ce passage de l'interprétation que donne Joachim, dans la *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, des deux anges envoyés à Sodome : ils représentent deux types différents d'hommes spirituels, chargés par Dieu de prêcher au milieu du monde,

[1] L'authenticité de cet ouvrage n'est de nos jours soutenue par personne. Voir le texte, emprunté au *Commentaire sur Jérémie*, que cite Vincent de Beauvais, *loc. cit.*

[2] *Expositio*, fol. 146 v°.

[3] *Ibid.*, fol. 146 et 147. Rapprochez de ce texte un passage du traité *Super IV Evangelia*, où la restauration de l'autel par Elie après la mort des prêtres de Baal est donnée comme la figure de la restauration prochaine du *praedicatorum ordo*. De cet ordre, il est dit : « Restaurabitur sane sive altare sive templum in diebus ejus, hoc est predicatorum ordo qui nunc dissipatus agnoscitur sub dominio Babilonis » (fol. 190 v°). Voyez aussi *Expositio*, fol. 175 et 176.

l'un qui s'établira au désert, l'autre dont les membres, suivant l'exemple d'Elie, vivront solitaires au milieu des hommes, sans se grouper dans des couvents[1]. Ailleurs, il est question des sept ordres qui procéderont des hommes spirituels et correspondront aux sept dons de l'Esprit-Saint[2]. On pourrait signaler quelques passages analogues, qui, tous, laissent au lecteur la même impression incertaine quant à la signification précise de ces « ordres » qu'annonce Joachim[3].

Sans doute, il est plusieurs de ces textes qu'avec un peu de bonne volonté on pourrait être amené à considérer comme prophétisant la fondation des ordres de saint Dominique et de saint François, mais certainement aucune de ces prophéties n'est claire ; dans chacune d'elles, à côté de traits qui parfois s'accommodent aux instituts créés au commencement du XIIIe siècle[4], il en est qui leur conviennent médiocrement. Tout ce qu'on

[1] *Concordia,* fol. 76. — En outre, à propos du verset 9 du même chapitre, Joachim annonce que la septième époque sera celle des prêcheurs (*tempus praedicatorum*), qui annonceront le règne des hommes spirituels (*Expositio,* fol. 152).

[2] *Expositio,* fol. 22.

[3] Cf. *Concordia,* fol. 80 : « Duo filii qui orti sunt ex eis, duos novissimos ordines designare puto, quorum unus erit laicorum, alius clericorum, qui et ambo regulariter vivent, non quidem secundum formam monachae perfectionis, sed secundum institutionem fidei christianae, immo secundum regulam illam generalem Actuum apostolorum de qua et dicitur : Multitudinis credentium erat cor unum et anima una. Quae videlicet credentium regula in tantum conveniebat universitati eorum ut nec etiam conjugatos excluderet. » J'estime que, dans la pensée de Joachim, ces ordres seront composés de convertis ; mais ceux qui les convertiront et dirigeront le mouvement sortiront de l'ordre monastique.

[4] Exemples : le nom de *praedicatores,* qui devint celui des Dominicains ; l'ordre formé de laïques, notion qui répond bien à celle de la première fraternité de saint François. Il convient aussi de remarquer que les spirituels du troisième état ne devaient rien posséder, au dire de l'abbé de Flore : « Necesse est quippe ut succedat similitudo apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae hereditatis, sed vendebatur potius. » (*Concordia,* fol. 59 v°.) On lit aussi dans l'*Expositio super Apocalypsim :* « Qui, sciens paupertatem Regis sui, erubescit egere, nonne Christum offendit in praesepio ? » (fol. 180 v° : cf. Tocco, p. 384 et 385.) Remarquez que tous ces traits s'expliquent fort bien par l'état des esprits de la fin du XIIe siècle, c'est-à-dire de l'époque où écrit Joachim. Bien avant lui, Richard de Saint-Victor, dans son commentaire sur l'Apocalypse, a fait allusion à l'avènement d'*ordines praedicatorum* destinés à exercer une action profonde. La notion des fraternités laïques était répandue en Italie à cette époque : les Vaudois et les Humiliés ont précédé les Franciscains ; M. Paul Sabatier (*Regula antiqua fratrum et sororum de Paenitentia,* dans *Opuscules de critique historique,* fascicule I, Paris, 1901, p. 15) fait justement remarquer que l'ordre « trop peu connu » des Humiliés était, dès 1220, à l'apogée de son zèle et de son

en peut induire, c'est que Joachim attendait à bref délai, chez les laïques comme chez les clercs, un intense accroissement de la vie religieuse ; c'était d'ailleurs la conséquence nécessaire des oracles par lesquels il annonçait l'avènement prochain du Saint-Esprit.

S'il n'est nullement démontré que Joachim ait nettement entrevu la fondation des Frères Prêcheurs et des Frères Mineurs, faut-il croire que l'écho lointain des prédications de l'abbé de Flore ou la lecture de ses écrits ait pu exercer quelque influence sur l'initiative de l'un ou de l'autre des saints qui les ont fondés ? L'affirmer me semble téméraire. Remarquez que le caractère de saint Dominique et de saint François, et surtout les circonstances de leur vie, suffisent parfaitement à expliquer leurs œuvres. Dominique, prêtre zélé qui est amené, à la suite de son maître Diego d'Osma, à lutter pied à pied contre l'hérésie albigeoise dans le midi de la France, s'efforce d'approprier à cette lutte l'institution des chanoines réguliers à laquelle il appartient ; la règle des chanoines réguliers forme le noyau des constitutions primitives de l'ordre qu'il établit [1]. François est un simple laïque qui, sachant de quel poids les richesses pèsent sur le chrétien, en a secoué allégrement le joug ; désormais affranchi de toute entrave, il se livre avec joie, dans la candeur de son âme, à la vie pauvre et humiliée, accueillant les compagnons qui s'offrent à lui et en formant une fraternité purement laïque à ses débuts, mais fort éloigné de la pensée de créer un nouvel ordre religieux, encore moins de régénérer le clergé et la société chrétienne tout entière [2]. En tout cas, il n'y a rien de monastique dans les origines premières des Franciscains, non plus que dans celles des Dominicains : celles-ci sont cléricales, celles-là sont

action. Enfin, quant à l'amour de la pauvreté, il sera le trait caractéristique de saint François ; mais beaucoup d'âmes, à cette époque, se révoltaient contre les abus engendrés dans l'Eglise par les richesses.

[1] « L'ordre dominicain était et est un *ordo clericorum ;* en réalité, il appartient à la famille des chanoines réguliers, dont ils portaient l'habit au début ; ils portent encore cet habit modifié. Saint Dominique n'a point renoncé à son premier état de *canonicus regularis ;* il l'a seulement élargi. » Denifle, *die Constitutionen des Prediger-Ordens von Jahre 1228,* dans l'*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte,* t. I, p. 169 et *passim.*

[2] Voir le mémoire du R. P. Mandonnet, O. P., *les Origines de l'Ordo de Paenitentia,* dans le *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques* (congrès de Fribourg) ; sciences historiques ; Fribourg, 1898, p. 183 et suiv.

laïques. Ceci est certain en ce qui concerne les Frères Mineurs ; quant aux Frères Prêcheurs, ils se présentèrent comme des chanoines réguliers, qui sont essentiellement distincts des moines ; il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler toutes les polémiques du XIIe siècle au sujet des différences entre *monachi* et *canonici*. Or, Joachim de Flore était avant tout un moine, qui n'avait guère d'estime que pour les moines. Son idéal était la contemplation, et non l'action : l'ensemble de ses écrits montre qu'à son avis, c'est du monachisme que doit sortir le mouvement qui assurera le triomphe de l'Eglise spirituelle et contemplative. Visiblement, cela s'accorde assez mal avec l'œuvre de saint François et de saint Dominique. Il me semble d'ailleurs qu'il y a une différence profonde entre la figure simple et aimable du patriarche d'Assise, tout pénétré d'une tendresse qui déborde jusque sur la nature inanimée, et en même temps défiant à l'endroit des savants et des lettrés, et la figure grave et austère de l'abbé de Flore, morigénant sans cesse ses auditeurs ou ses lecteurs, les terrifiant de l'annonce des catastrophes prochaines, et d'ailleurs soucieux plus que personne de théologie et d'exégèse, et employant une érudition abondante à combattre les scolastiques. A dire vrai, il me paraît certain que l'influence de Joachim de Flore ne s'est exercée directement ni sur la genèse des Frères Prêcheurs, ni sur celle des Frères Mineurs. Mais s'il fallait choisir, ce serait encore l'ordre dominicain qui, à mon sens, s'éloignerait le moins des aspirations de Joachim de Flore ; les tendances du prophète calabrais cadrent mal avec l'idéal libre, clair et joyeux du pauvre d'Assise, qui, probablement, au moment de sa conversion, n'avait jamais entendu parler de lui. La grande influence des écrits de Joachim sur une portion de l'ordre franciscain ne commença que plus tard, vers le milieu du XIIIe siècle, lorsque les rigoristes, disposés à exagérer l'importance de la personne et de l'œuvre de saint François pour mieux défendre la tradition de la pauvreté absolue, s'efforcèrent de les faire pénétrer dans le système historique et prophétique créé par l'abbé de Flore. C'est alors vraiment que Joachim devint leur patriarche ; c'est alors qu'ils adoptèrent son enseignement aussi bien sur la Trinité que sur les destinées de l'Eglise ; c'est alors enfin que, pour consolider ce système, quelques-uns d'entre eux imaginèrent de placer à côté des écrits authentiques de Joachim des écrits apocryphes plus nettement appropriés aux besoins de la polémique de leur temps.

Toutefois, il serait puéril de le méconnaître, l'œuvre de Joachim de Flore est une preuve nouvelle d'un état d'esprit caractéristique qui était celui d'une foule de chrétiens, clercs et laïques, à la fin du XIIe siècle ou au commencement du XIIIe. Beaucoup voyaient, avec l'abbé de Flore, dans les richesses surabondantes du clergé, la principale cause de la corruption de l'Eglise ; beaucoup étaient convaincus, comme lui, de la nécessité d'une réforme profonde qui ne pouvait être qu'un retour à la pauvreté ; beaucoup, comme lui, attendaient je ne sais quelle manifestation de l'Esprit divin qui susciterait à la vie parfaite de nombreux adhérents ; beaucoup encourageaient la fondation de ces associations religieuses, populaires et laïques, d'ailleurs empreintes « d'un caractère très marqué d'ascétisme » et portées « vers les formes de la vie pénitentielle [1] », qui semblent avoir inspiré quelques passages des écrits de Joachim où il est traité d'ordres nouveaux comprenant les laïques. En réalité, les prédications et les écrits de Joachim furent une manifestation, et non des moindres, non seulement d'opinions qui lui étaient tout à fait personnelles, mais aussi de tendances fort répandues à son époque ; aussi ne purent-elles passer inaperçues dans l'Italie méridionale, et durent-elles attirer l'attention des papes et de leur entourage, surtout dans les premières années du pontificat d'Innocent III. Ainsi Joachim de Flore a pu, par le retentissement donné à quelques-unes des idées qui lui étaient chères, contribuer à préparer le terrain aux ordres nouveaux. C'est par là sans doute qu'il a servi le plus efficacement la cause de l'Eglise, dont il fut d'ailleurs un auxiliaire aussi dévoué que dangereux.

[1] J'emprunte ces expressions au mémoire précité du R. P. Mandonnet, p. 185.



DEUXIÈME ÉTUDE

LE "LIBER DE VERA PHILOSOPHIA"

I.

Les historiens de la philosophie scolastique ont fait à plus d'une reprise le récit de la lutte qu'engagea, vers le milieu du XII[e] siècle, saint Bernard contre le célèbre évêque de Poitiers Gilbert de la Porrée[1]. Cette controverse fameuse ne doit être considérée que comme un incident assez ordinaire dans la vie de l'Église catholique : on sait, en effet, qu'à diverses époques des esprits distingués, pour expliquer le mystère de la Trinité, ont franchi les limites de l'enseignement chrétien et que l'autorité doctrinale a dû les y ramener. Les uns, frappés davantage de l'idée d'unité, avaient, comme jadis Sabellius, nié la distinction des personnes ; d'autres, avec Arius, plutôt que d'admettre l'égalité des personnes, avaient fait du Père le Dieu suprême et ne considéraient le Fils que comme le premier-né de toutes les créatures : Gilbert, qui passait pour l'un des hommes les plus

[1] Voir en particulier B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, première partie, p. 447.

cultivés de son siècle[1], n'avait évité ces écueils que pour tomber sur un autre : exagérant l'idée de trinité aux dépens de l'idée d'unité, il fut amené à enseigner un système que l'on accusa à bon droit d'être trithéiste, sinon en un certain sens polythéiste.

Une Divinité qui ne se confondrait pas avec Dieu ; des personnes divines si complètement distinctes les unes des autres qu'elles ne s'uniraient que par une forme commune, la Divinité ; ces personnes elles-mêmes distinctes de leurs perfections, tels étaient les points principaux de l'enseignement de Gilbert ; il n'était point difficile d'y reconnaître l'application de la théorie réaliste qui distinguait Dieu de la Divinité, comme elle avait distingué l'homme de l'humanité. Pas n'est besoin de longs discours pour montrer le péril que de telles propositions faisaient courir au dogme du Dieu unique et personnel qui est la base du christianisme. Certes il n'eût pas fallu s'avancer loin dans cette voie pour que la doctrine chrétienne se trouvât transformée en une théorie philosophique assez semblable à ces systèmes compliqués et obscurs que l'Orient n'a jamais cessé d'engendrer : tout au moins eût-on distingué quatre choses, la substance et les trois personnes divines ; peut-être, grâce à la distinction réelle que l'on établissait entre Dieu et ses perfections, eût-on introduit dans l'enseignement, non seulement une quaternité, mais, suivant l'expression de saint Bernard, une centénité [2].

L'abbé de Clairvaux, qui jadis n'avait point ménagé Abélard, ne se laissa arrêter ni par la science ni par l'autorité de Gilbert ; il le poursuivit jusqu'à ce qu'il eût réussi à obtenir la condamnation de ses doctrines lors de la tenue du concile réuni à Reims en 1148, sous la présidence du pape Eugène III. Les divers récits qui nous ont été conservés ne sont pas d'accord sur la portée des décisions de cette assemblée[3] ; le document que je signale plus loin contient, comme on le verra, la version des partisans extrêmes de l'évêque de Poitiers. Gilbert discuta savam-

[1] Voir le témoignage d'un contemporain, auteur de l'*Historia pontificalis*. *Monumenta Germaniae, Scriptores,* t. XX, p. 522.

[2] « Verbi causa dicimus magnum, bonum, justum et innumera talia, sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum. » S. Bernard, *De consideratione,* V, 7. Et encore, dans ce chapitre : « Multa dicuntur esse in Deo... sed multa unum. Alioquin, si diversa putamus, non quaternitatem habemus sed centenitatem. »

[3] Cf. Hauréau, *op. cit.*, p. 474 et s.

ment ; théologien d'une érudition consommée, il tira parti de toutes ses ressources ; politique habile, il profita des sentiments de jalousie qu'inspirait à une fraction du clergé, notamment à la majorité des cardinaux, l'ascendant de saint Bernard sur le pape et sur l'Eglise de France. Il sut ainsi se disculper d'imputations fausses et atténuer la gravité du coup dont il était menacé ; il finit d'ailleurs par se rallier à une profession de foi rédigée sous l'influence de saint Bernard et observa jusqu'à sa mort, survenue en 1154, le silence qui lui avait été imposé sur ces questions.

Toutefois, les partisans de Gilbert (ils étaient plus ardents que nombreux) ne prirent pas facilement leur parti de la condamnation de leur maître. Saint Bernard, dans un de ses sermons sur le Cantique des Cantiques, leur rappelle les décisions qui réprouvent l'enseignement de Gilbert : « A Dieu ne plaise que l'Eglise catholique consente jamais à admettre une chose par laquelle Dieu soit et qui ne soit pas Dieu. » Le saint abbé continue en ces termes : « Je ne parle pas contre l'évêque de Poitiers, car dans ce concile il s'est humblement soumis à la sentence des évêques et a lui-même formellement condamné ces propositions et d'autres dignes de censure. Je parle pour ceux qui, contrairement à l'interdit apostolique promulgué dans cette assemblée, copient et lisent ce livre [1], s'obstinent à suivre cet évêque en des idées qu'il a abandonnées et préfèrent en lui le maître qui enseigne l'erreur au maître qui leur apprend à se corriger [2]. »

La petite église des disciples de Gilbert de la Porrée devait survivre à son chef comme à saint Bernard ; elle existait encore à la fin du XII[e] siècle et n'avait point cessé de lutter pour esquiver les condamnations doctrinales dont elle avait été frappée et pour renvoyer à ses adversaires l'accusation d'hérésie. Les preuves de ce fait étaient maigres et rares ; le hasard des recherches que j'ai été appelé à faire dans les manuscrits de la Grande-Chartreuse, déposés à la bibliothèque de Grenoble, m'a révélé un témoignage, que je crois encore inconnu, de l'activité et de l'obstination des partisans de l'évêque de Poitiers. Si l'on veut bien se rappeler de quelle importance ont été les controverses trinitaires pour déterminer la notion de Dieu, on trouvera peut-être qu'il n'était point

[1] Sans doute le commentaire de Gilbert sur le traité *De Trinitate* du pseudo-Boèce. Cf. *Patrologia Latina*, t. LXIV.

[2] *In Cantic.*, sermo LXXX.

inutile de signaler l'existence de ce document : les maîtres de l'histoire de la philosophie diront si cette publication ajoute quelques lumières à celles que nous possédons sur le mouvement intellectuel et les préoccupations théologiques du XIIe siècle.

II.

On conservait au XVIIe siècle à la Grande-Chartreuse un manuscrit contenant, entre autres choses, plusieurs œuvres de Florus, le diacre lyonnais contemporain de Charles le Chauve, notamment son traité de la messe et son commentaire sur les épîtres de saint Paul, qui n'est qu'une compilation d'extraits empruntés aux Pères de l'Eglise. Sirmond, qui dès 1612 entretenait des relations scientifiques avec les religieux de la Chartreuse, avait tiré de ce manuscrit des fragments de saint Avit de Vienne qu'il avait le premier livrés au public [1]. Plus tard, en une circonstance qu'il ne m'a pas été possible de préciser, Sirmond vint en Chartreuse, étudia le manuscrit de plus près et exprima le désir de le posséder. C'est alors que les chartreux se décidèrent à lui faire hommage du précieux texte ; dom Juste Perrot, prieur de la Grande-Chartreuse, fit détacher du manuscrit les œuvres de Florus qu'il adressa au savant jésuite par l'intermédiaire du prieur de la Chartreuse de Vauvert. Sirmond y trouva des fragments inédits de saint Fulgence qu'il publia en 1643 sous ce titre : *Excerpta Fulgentii contra Fabianum* [2].

Qu'est devenu le manuscrit de Florus ? Il ne me paraît pas

[1] Cf. Bellarmin-Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. I, p. 170 (édition de Paris, 1660).

[2] Une note écrite par un chartreux sur la première garde de la partie du manuscrit demeurée à la Chartreuse nous apprend que le P. Sirmond « avoit demandé ce manuscrit lorsqu'il vint en Chartreuse au temps que le Roy vint à Grenoble. Cela est, ajoute l'annotateur, dans une des lestres du R. P. D. Juste Perrot. » Ce renseignement ne s'accorde pas facilement avec les faits : Louis XIII vint à Grenoble en 1629 et 1630, mais alors Sirmond, n'étant pas son confesseur, ne suivait sans doute pas la cour. Il était vraisemblablement confesseur du roi en 1642, quand Louis XIII revint par la vallée du Rhône de l'expédition de Catalogne. Est-ce alors que Sirmond quitta le cortège royal à Valence ou à Lyon pour venir en Chartreuse ? Cela coïnciderait bien avec la date de l'édition des *Excerpta Fulgentii*, publiée en 1643, mais il ne paraît pas que le roi soit venu à Grenoble à cette époque. On voit la difficulté, peut-être causée par une méprise de l'annotateur chartreux.

figurer dans le catalogue des manuscrits qui formaient une part si importante de la bibliothèque des jésuites du collège de Clermont ; on sait que cette collection fut vendue lors de la suppression de l'ordre. Cependant il en faisait partie ; car, d'après des renseignements que je dois à l'obligeance de mon confrère M. Omont, le manuscrit de Florus, provenant du collège de Clermont et entré dans les collections de Routh, a été vendu en juillet 1855, avec les autres manuscrits de Routh ; il a pris place dans la bibliothèque de sir Thomas Phillips sous le nº 14036. L'autre partie du manuscrit, qui n'avait pas été envoyée à Sirmond, figura jusqu'à la Révolution, sous le nº 173, dans la bibliothèque de la Grande-Chartreuse à laquelle elle appartenait sûrement depuis le xve siècle et vraisemblablement depuis le xiiie [1] ; elle constitue maintenant le nº 290 (ancien 1085) des manuscrits de la Bibliothèque publique de Grenoble [2]. Le

[1] On trouve la mention de cet ouvrage dans le catalogue de la Bibliothèque de la Grande-Chartreuse, dressé entre 1450 et 1500, et publié en 1887 dans le *Bulletin de l'Académie Delphinale,* 3e série, t. XXI, p. 370. Sur sa présence à la Chartreuse au xiiie siècle, voir la note qui suit. Le manuscrit contient des corrections et des additions intéressantes ; peut-être est-ce l'autographe de l'auteur.

[2] Date des environs de 1200 ; parchemin, 135 feuillets, plus à la fin dix feuillets en papier blanc remplaçant des feuillets coupés : on voit aussi que des feuillets ont été enlevés au début du manuscrit ; 212 sur 150 millimètres ; initiales à l'encre rouge. Reliure en basane, du xviie siècle. Sur la première garde, on trouve des notes des bibliothécaires de la Chartreuse au xviie siècle, et en écriture du xiiie siècle, très analogue à celle du manuscrit, la lettre suivante, d'où l'on peut inférer que le ms. appartenait déjà aux chartreux dès le début du xiiie siècle. « Dilecto suo dulcissimo G. pauperculo Cartusie novicio frater Ar., jugum Christi suaviter sentire et onus ejus usque in finem portare cum amore. Sit nomen Domini benedictum, qui vos vocavit in admirabile lumen suum. Quid retribuetis Domino pro omnibus que retribuit vobis ? Cum enim seculum vobis rideret, quis posuit in visceribus vestris ut risum deputaretis errorem et gaudio diceretis ; quid frustra deciperis ? Quis fuit ductor itineris vestri ut vos adduceret in montem, nisi spiritus Domini ? Ille namque veraciter ascendit in montem, qui vitam proponit arduam tenere et propter verba Dei vias duras custodire. Sit igitur apud vos gloriosum pariter et jocundum abjectum esse in domo Dei vestri et recumbite in novissimo loco, ut cum venerit qui vos vocaverit dicat vobis : Amice, ascende superius. Sapienter fugit naufragia qui tendit ad humilitatis portum. Et quid opus est plura dicere ? Benedictio Domini super caput vestrum, qui, ut credimus, ante vos Deum et post tergum posuistis seculum ; Salutat vos dominus noster prior et fratres nostri et vestris orationibus nos pariter commendamus. » Un chartreux du xviie siècle suppose que cette lettre a pu être écrite par Armand, profès de Portes ou de quelque maison de Bourgogne, qui fut ensuite prieur de la Chartreuse de Sélignac, où il mourut en 1220, après avoir été l'ami de saint Hugues de Lincoln. Je ne

premier des traités que l'on y trouve est une œuvre anonyme, intitulée *Liber de vera philosophia,* transcrite vers la fin du XIIe siècle. C'est sur ce traité que je voudrais attirer l'attention du lecteur : c'est pourquoi j'essaierai de donner quelques renseignements tant sur l'auteur anonyme que sur les caractères de son œuvre.

III.

L'auteur de cet ouvrage est évidemment un supérieur ecclésiastique, probablement un abbé ou un prieur qui écrit pour l'instruction de ses moines ; en effet, il nous l'indique par ces mots : « Omnis homo semper debet tota mente exquirere quis eum fecerit, et ad quid et de quo..... ; unde prelatis omnibus ecclesiarum precipue a Deo injunctum est quod rudes semper hec doceant et prudentes ad hec exerceant. Inde est quod sic facere modo et nos licet minus periti, intendimus [1]. »

L'œuvre a été écrite après 1179, date du concile de Latran, qui y est mentionné en un passage que j'aurai l'occasion de citer plus bas [2]. L'auteur nomme comme des contemporains les écrivains du

puis ni défendre, ni combattre cette hypothèse consignée dans une note ajoutée au manuscrit.

Le *Liber de vera philosophia* commence au fol. 3 de la pagination actuelle : « Incipit liber de vera philosophia. Vita cuilibet est summum bonum, sicut mors cuilibet est summum malum ; » tel est le début du prologue. L'ouvrage comprend douze parties, qui seront énumérées ci-dessous ; la douzième est le résumé de la *collectio auctoritatum,* dont j'aurai occasion de parler. Suit, au fol. 100 v°, une autre collection d'extraits des Pères sur la Trinité, qui semble ajoutée au *Liber;* elle commence brusquement par ces mots : « Item Flores prime partis collecte. Boetius libro de Trinitate ; in universalibus personas dici non potest... » La seconde partie de cette collection s'ouvre, au fol. 102 r°, par ces mots : « Flores ultime partis collecte ; Rabanus super Genesim. In principio Genesis primitus misterium Trinitatis agnoscitur... » Les feuillets 110 et 111 sont remplis de citations sans ordre apparent, d'une autre écriture. A partir du feuillet 112, le manuscrit ne comprend plus que des sermons anonymes, sans ordre méthodique. Voici l'*incipit* du premier : « Diligite justiciam qui judicatis terram. Quid est diligere justiciam nisi diligere Christum... ? » Voici l'*incipit* du dernier : « Sion in judicio redimetur et reducent eam in justiciam. Syon ea est que speculari debemus, alta, profunda et dulcia Dei... »

Au *Liber de vera philosophia* ont été ajoutés, dans les marges et dans les blancs, de très nombreux renvois aux textes des recueils théologiques cités et de nombreuses notes, les unes de l'écriture du manuscrit, les autres d'une écriture différente, mais contemporaine.

[1] Fol. 31 r°.

[2] Voir ci-dessous, p. 75.

XII[e] siècle, Abélard, saint Bernard, Guillaume de Conches, Pierre Lombard; il est familier avec les événements qui ont marqué l'histoire des doctrines au milieu du XII[e] siècle; on peut donc conjecturer qu'il appartient à la génération arrivée à la maturité au plus tard vers 1160 et qu'il a dû écrire entre 1180 et 1190, plutôt au commencement qu'à la fin de cette période.

A quelle région appartient notre auteur? Là-dessus nous avons quelques indices : dans l'énumération des faits surnaturels qu'il invoque à l'appui du dogme de la présence réelle, il semble préférer ceux qui se sont produits dans le Midi, par exemple à Saint-Gilles et à Narbonne; de plus, il nous apprend qu'il était en relations d'amitié avec un chanoine de Saint-Ruf; enfin il voyagea en Espagne et fut aux environs de Valence témoin d'un miracle eucharistique[1]. Il paraît donc légitime de conclure que l'écrivain inconnu était peut-être un religieux de la Provence ou du Languedoc.

A coup sûr, il était très savant; on en peut juger par la variété de ses citations. S'il connaissait bien les lettres profanes, il n'était pas moins versé dans l'étude de la littérature sacrée. Ses pérégrinations dans les pays d'Orient l'avaient mis en contact avec les Grecs, de l'opinion desquels il se préoccupe toujours; il savait le grec, il cite saint Athanase, saint Chrysostome, Didyme, saint Grégoire de Nazianze, Théodoret, Sophronius, saint Jean Damascène, à côté des Pères de l'Eglise latine, saint Augustin, saint Grégoire, saint Jérôme, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Léon, saint Fulgence, Boèce, Cassiodore, Bède le Vénérable, etc.; il n'ignore d'ailleurs ni les lettres des papes, ni les décisions des conciles; il connait la polémique que soutint au commencement du XII[e] siècle, contre les docteurs de Byzance, l'archevêque de Milan, Pierre Grosulan[2], au sujet de la procession du Saint-Esprit. Toutefois, malgré cette immense érudition, il tient en défiance la science humaine, surtout la science contemporaine. S'il dit en un passage : « Religionis et fidei sectande caput est historia et philosophia[3] », il ne manque pas, en d'autres endroits, de rabattre les tendances rationalistes de la science mondaine : « Sapientia hujus mundi stulticia est apud Dominum; item prudentia carnis mors est, quia naturas rerum

[1] Fol. 52 r°.
[2] Fol. 79 r°.
[3] Fol. 29 r°.

sequitur, et nichil putat Deum posse preter quod in naturis rerum videt[1]. » Au surplus, c'est un esprit vigoureux, mais étroit[2] ; il s'est enfermé dans une petite école qui n'a point d'avenir et accepte sans hésiter l'extrémité où il se trouve réduit de frapper d'anathème l'immense majorité des hommes de sa génération[3].

IV.

Le but qu'il se propose avant tout, c'est de faire connaître la vrai foi tombée dans un oubli presque universel. Là-dessus il s'explique nettement dans son prologue.

Après avoir établi l'importance de la philosophie, qui, en faisant connaître Dieu, assure aux hommes la vie éternelle, il continue en ces termes : « In hac ergo vita a nobis cognoscendus est Deus, saltem per fidem cum non possimus per speciem. Quare et in hac philosophia semper omnes debemus intendere si mortem eternam volumus evadere et vitam eternam acquirere, quam nullo modo aliter possumus optinere. Hoc autem cum aliquibus familiaribus meis diligentissime persuaderem, responderunt hoc verum esse, sed vix aut numquam fieri posse ut fidem rectam aliquis de Deo possit habere, et non recta facit hereticum et sacrilegum esse. Nam de fide recta nulli sanctorum adhuc leguntur seriatim scripsisse quicquid fuerat nobis necesse[4]. »

[1] Fol. 8 v°.

[2] Il donne parfois de singuliers arguments, qui décèlent quelque originalité. En voici un exemple : quand il distinguait de Dieu les attributs divins, on lui objectait : Dieu n'a donc pas été seul de toute éternité, puisque ses attributs existaient avec lui. Voici ce qu'il répond : « Ego autem miror viros sapientes hanc impericiam pro ratione posuisse, quia si hoc est verum quod dicunt, nichil est solum in mundo toto, nec fuit, nec erit unquam. Unde secundum eos mentimur quoties dicimus religiosos solitarios solos habitare in cellulis quia solitarii dicuntur, quia forte catus, vel mus, vel aragnes, vel pulex, vel pediculus, vel vermis in ventre, vel vestis in dorso, vel capilli, vel cicatrix, vel corona, vel calvicium, vel pes, vel albedo in oculo, vel aliquis lapis, vel ligna, vel tegule, vel ostium, vel proprietas aliqua sive sua sive cellule sue sive cujuslibet alterius rei est in domo cum eis. » Fol. 77 r°.

[3] Il n'est pas inutile de relever un détail qui, peut-être, est de nature à permettre de reconnaître l'auteur du *Liber de vera philosophia*. Il a écrit un traité sur la *manus arida*, c'est-à-dire, sans aucun doute, sur le miracle évangélique rapporté par saint Mathieu (XII, 10), par saint Marc (XIII, 1) et par saint Luc (IV, 6). Au fol. 7 v°, il écrit : « Diximus cum de manu arida tractaremus... » Il en parle encore au fol. 29. Je n'ai point identifié cet écrit.

[4] Fol. 3 r°.

Sans doute on a bien écrit des traités sur des sujets particuliers, mais ils sont trop nombreux pour que les fidèles puissent trouver le temps de les lire ou triompher de l'ennui qu'ils engendrent. Ce qu'il faut, c'est un abrégé solide de la doctrine. On a tenté de l'écrire, mais en vain : « Hoc tamen nonnulli modernorum conati sunt facere, quorum quidam non satis in his exercitati, in multis convincuntur errasse, tum in eo quod ex suo multa suspitiosa visi sunt addidisse, tum ex eo quod dicta sanctorum aliter quam se haberet intellectus auctorum creduntur interpretasse ; unde tantum scisma inter ipsos modernos, etiam Latinos, exortum est, ut alii alios ad invicem scribendo improbent hereticos. His igitur obstaculis a fide recta prepedimur, et cui parti favere debeamus penitus ignoramus[1]. »

L'auteur a donc formé le projet d'écrire un livre court et précis qui soit une réponse à tant d'âmes qui se demandent : où est la vraie foi ? que faut-il croire ? Déjà le prologue manifeste une défiance profonde à l'égard des opinions généralement reçues et des doctrines émises par les contemporains dans leurs écrits. Cette tendance, comme on le verra, ne fera que s'accentuer dans la suite du traité.

V.

L'œuvre est divisée en douze parties. Voici en quels termes le plan est indiqué dans le prologue :

« Petimus ergo (ce sont les disciples qui parlent à l'auteur, leur maître), ne pro abscondito talento puniaris, ut hoc modo nos instruas quomodo Deus est trinus et unus (livre I, fol. 11) ; indè de Incarnatione Verbi (l. II, fol. 31) ; indè de corpore et sanguine Domini (l. III, fol. 46) ; deindè ne sophiste garruli nos in aliquo conturbent si que auctoritates predicte doctrine videantur obviare, eas addas, et per alias auctoritates ad concordiam compendiose reducas (l. IV : *de concordia contrarietarum*, fol. 57, v°). Postea modernis ex sententia sua, non ex auctoritatibus sanctorum recte fidei resistentibus auctoritates eos redarguentes opponas (l. V, fol. 60) ; præterea ipsas auctoritates quibus ad fovendum errorem suum abutuntur ipsi moderni, ponendo per alias auctoritates exponas, et errorem suum aperiendo destruas (l. VI :

[1] Fol. 3 r°.

manifestatio Sabelliane heresis, que hodie ferè ubique regnat, et exploratio auctoritatum que imperitis videntur ei favere, fol. 62). Indè, Grecis mentientibus quod Spiritus Sanctus non procedit à Filio, qualiter obviemus non pretermittas (l. VII : *de processione Spiritus Sancti contrà Grecos,* fol. 79). Hic quoque qualiter Judeis opponamus vel respondeamus inseras ; ad cautelam quoque nostram docere ne differas quid sit hereticum esse (l. VIII : *quomodo sit disputandum cum paganis, Judeis, Manicheis, Arrianis, Sabellianis,* fol. 81, v° ; l. IX : *que et quot sint hereses,* fol. 87). Moderni quoque si que docuerint que possint simplicitatem fidei in aliquo turbare, rogamus ut ea quoque ne differas notare (l. X : *que videntur suspitiosa in scriptis modernorum,* fol. 88). Postmodum vero de membris Domini subjungas (l. XI : *de membris Domini contra anthropomorphitas,* fol. 98). Ad ultimum, quia copia librorum ex quibus predicte auctoritates sumpte sunt non facile potest legi vel etiam haberi, ne vim alicui auctoritati videaris fecisse, compendiosam collectionem aliquarum auctoritatum predictam doctrinam corroborantium concordando more librorum jurisperitorum [1], rogamus, adnectas (l. XII : *de collectione auctoritatum,* fol. 98, v°) ; et sic per XII partitiones omnia ista discernas, ut, cum aliquid in qualibet earum querere necesse videatur, facile inveniatur [2]. »

VI.

On a pu le voir par quelques expressions, l'auteur est hanté par cette idée que partout l'hérésie sabellienne triomphe et que bientôt elle fera disparaître la véritable foi. Ecoutez-le plutôt :

« Sabellius enim jam resuscitatus modo ubique fere regnat, qui ab orbe universo quasi leprosus olim ejectus fuerat, quod heresim scelestissimam predicabat cujus virus incautis letaliter infundebat ; modernis vero temporibus, universo genere humano fidem Dei negligentibus, suscitavit Sabellium diabolus et dedit ei regna omnia mundi ut suam confusionem ubique predicando et incessanter omnes secum trahat ad Tartara... Inde est quod

[1] Il n'est pas inutile de faire remarquer cette allusion à la méthode des jurisconsultes, qui a trouvé, au XII[e] siècle, son expression la plus complète dans le *Décret* de Gratien.

[2] Fol. 3 r° et v°.

Judei facti sunt Sabelliani, sic et gentiles etiam universi necnon omnes fere Christiani, et, ut videtur, specialiter omnes Latini ; quod ut iterum compleatur quod scriptum est : Confundam sapientes in sapientia sua, ità omnes fere qui huic mundo videntur esse sapientes diabolus venenata sue potionis confusione inebriavit, quod nisi confusionem Sabelli, cum de fide Dei agatur, nullus fere eorum docere vel loqui novit. Inde etiam est ad cumulum confusionis tocius generis humani quod facti sunt hoc tempore infiniti Sabelliani, cum olim non nisi unus fuerit qui hanc zizaniam superseminaverit[1], que et semen et messem Dei pene totam hoc tempore suffocat ne fructus debitos reddat ; hii enim etsi non sint Sabellius in persona, sunt tamen Sabellius in spiritu et in heresi Sabelliana. Inde quoque et illud est malorum omnium pessimum, quod si quis forte perrarus est catholicus, pre multitudine, pre potencia, pre mundana scientia non audet eis eciam in verbo uno obviare, timens ne, si eis displiceat, graciam eorum et etiam forte se ipsum amittat, plus metuens homines aut verens quam Deum[2]. »

Aussi, s'il combat juifs, manichéens et ariens, c'est aux sabelliens que notre écrivain inconnu réserve tout le poids de sa polémique ; il accable d'invectives les philosophes et les savants qui, d'après lui, sont conjurés pour propager cette hérésie. Il leur reproche de falsifier les écrits des saints Pères pour appuyer leurs erreurs ; voyez avec quelle vivacité il s'en prend aux auteurs, si nombreux au XIIe siècle, de livres de *Sentences :*

« In hac secta discipulos erroris gignunt qui et ipsi magistri hujus erroris fere omnes hodie sunt ; errorem enim suum nomine *Sententie* palliant, qui olim a sanctis doctoribus heresis et secta et scisma et superstitio dicebatur ; sicque perit orbis universus, cum sibi stare videatur, propter negligentiam inquirende veritatis dominice fidei que ex culpa nascitur magistrorum populi : qui cum lux debent esse episcopi, fuerint tenebre. Nam omnes pene tam ceci facti, omnes cecos factos post se trahunt ; unde omnes precipites in foveam cadunt[3]. »

C'est pour porter remède à cette lèpre répandue partout que l'auteur tente de montrer l'identité des erreurs modernes avec

[1] Allusion qui paraît se rapporter à Abélard.
[2] Fol. 62 r° et v°.
[3] *Ibid.*

l'hérésie sabellienne ; il espère ainsi rappeler à la raison et à la foi ceux qui, par ignorance ou par calcul, ne cessent de s'en éloigner. A vrai dire, tel est le but réel de son œuvre.

Après avoir exposé les croyances des sabelliens de l'antiquité, il résume à sa manière la doctrine des modernes :

« Moderni multi jam scripserunt permulta et prolixa valde volumina quod tota Trinitas, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est una numero substantia simplex, et quod natura divina, scilicet Divinitas, que una tantum numero est, Deus est ; et quod hec eadem est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Item scripserunt quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus est unum numero, et quod unus Deus est et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod una substancia est et Pater et Filius et Spiritus Sanctus..... Item scripserunt quod tres persone non sunt tria, et quod proprietates quibus ipse persone distinguuntur à se invicem sunt ipse persone. Item scripserunt quod divina natura que una est numero est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hec est incarnata ; item sicut Deus est ita et unus est ; item quod quidquid est in Deo Deus est..... [1]. »

VII.

L'auteur du *Liber de vera philosophia* s'acharne à combattre toutes ces propositions comme hérétiques ; cependant il ne peut écarter de son souvenir les décisions de Reims, ouvertement contraires à sa propre opinion, et la profession de foi de saint Bernard et des évêques français, si manifestement favorable aux doctrines qu'il réprouve. Aussi, pour paralyser l'argument qu'en peuvent déduire ses adversaires, il raconte à sa manière le concile de 1148 et la condamnation de Gilbert de la Porrée. Après avoir fait allusion au fameux principe sur lequel se fondent ses adversaires : *Quidquid est in Deo Deus est,* il ajoute :

« Super verbo quippe isto, contra quemdam episcopum qui hoc verbum non concedebat (cet évêque est évidemment Gilbert de la Porrée), mota fuit aliquando questio in Remensi concilio coram papa Eugenio ; cui judicio ejusdem domini pape in eodem

[1] Fol. 63 r°. Cette dernière proposition : *Quicquid est in Deo Deus est,* est celle que l'auteur combat avec le plus d'énergie et qui lui semble résumer l'ensemble de doctrines qu'il appelle sabelliennes.

concilio Dominus tantam sapientiam contulerat quantam nulli contulerat temporibus illis : de qua post multos dies inter solos episcopos sufficienter disputatum est : sed prorsus nichil inde diffinitum est ; quia omnino sine judicio, prudenti tamen consilio, dimissa est in dubio. Hoc enim verbum tunc manutenebat bonis clericis, ut dicebatur, semper invidiosus, quidam sub quo fuerat monachus papa tercius Eugenius (évidemment saint Bernard) et alii quamplures tum favore istorum, tum invidia episcopi et suorum, tum quia non erant in hac doctrina diu exercitati, sicut sepe contigit, ut in confessione Berengarii patet coram Nicolao papa in Romano concilio, et in Boetio de Trinitate, IIII questione. Qui cum viderent episcopum non solum rationibus irrefragabilibus, sed etiam expressis auctoritatibus per omnia viriliter resistentem, auctoritates tam multas non ausi sunt dampnare, ne sic ipsi se ipsos manifeste probarent hereticos ; si autem et quod dixerant ipsi huc usque contra eum dampnarent, quod vix aliquis facit, similiter se ipsos evidentissime ostenderent hereticos fuisse ; quapropter medium iter utrumque tenentes, nichil prorsus inde diffiniendo utramque partem prorsus reliquerunt intactam, rogantes episcopum ut infirmis mentibus profunda Dei profunde non predicaret, sed condescendens humilibus prout oportere videret sapientiam suam ut proficeret sapienter temperaret. Si enim dominus papa et concilium super hoc aliquid decrevissent, sicut alia eorum decreta scribuntur sic scriberetur et istud et sub pena observandum preciperetur[1]. »

Tel est le récit que notre anonyme donne du concile de Reims : à l'entendre, il n'y a pas eu à proprement parler de condamnation régulière en la forme contre l'évêque de Poitiers : très embarrassés de sa résistance énergique, les prélats prièrent poliment Gilbert de garder le silence sur ces matières, afin de ne s'exposer point à scandaliser les faibles et les ignorants.

Ce récit doit être rapproché de divers témoignages contemporains, celui de Geoffroi d'Auxerre, celui d'Otton de Freisingen et celui de l'auteur anonyme de l'*Historia pontificalis*, qui lui-même assistait au concile de Reims[2]. Si quelque érudit se livre à

[1] Fol. 90 v°.

[2] Geoffroi d'Auxerre fut secrétaire de saint Bernard et est naturellement son partisan dévoué. Consulter son *Libellus contra Gilbertum Porret* et sa lettre à Albinus, cardinal d'Albano. *Patrologia Latina*, t. CLXXXV, col. 505 à 587. On trouvera les deux autres récits dans les *Monumenta Germaniae*.

ce travail, je serais fort étonné qu'il n'en tirât point les conclusions suivantes :

1° Une profession de foi en quatre articles, contraire à la doctrine de Gilbert, fut rédigée par Geoffroi d'Auxerre, le secrétaire de saint Bernard, au nom d'un groupe important d'évêques Français ; au premier abord, elle fut assez mal accueillie par les cardinaux, qui y virent une tentative de l'abbé de Clairvaux et de l'Eglise gallicane en vue d'imposer à l'Eglise romaine une déclaration doctrinale ;

2° Cependant cette profession de foi fut publiée à Reims, dans la salle de l'archevêché dite salle du Tau[1] ;

3° La régularité en la forme de cette déclaration, qui valait condamnation des principales propositions de Gilbert de la Porrée, fut contestée par les partisans de l'évêque de Poitiers. Ils la considérèrent comme suspecte, parce qu'elle ne se retrouvait ni dans les actes du concile ni dans le registre d'Eugène III ; là-dessus l'*Historia pontificalis* s'accorde avec le théologien inconnu dont je viens de citer le témoignage. L'*Historia pontificalis* ajoute que la déclaration ne fut publiée que quinze jours après la fin du concile, en présence seulement d'un certain nombre de prélats de diverses provinces retenus à Reims pour terminer cette affaire : cette circonstance explique que la profession de foi ne figure point dans les actes conciliaires. Mais elle n'en fut pas moins pleinement sanctionnée par le pape, assisté d'un certain nombre d'évêques ; notre auteur est donc inexact quand il tient cette condamnation pour non avenue ; si l'autorité ecclésiastique ne se prononça point pendant le concile, elle se prononça quelques jours après la dissolution de cette assemblée ;

4° Gilbert accepta de corriger ses ouvrages pour les mettre en

Scriptores, t. XX, p. 379 et s., 522 et s. Ces récits sont plutôt favorables à l'évêque de Poitiers. Cf. Hauréau, *op. cit.*

[1] *Historia pontificalis*, p. 525. Cf. Geoffroi d'Auxerre, *Libellus*, col. 617. Otton de Freisingen dit qu'une seule proposition fut condamnée par le pape (p. 384) : « Ne aliqua ratio inter naturam et personnam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi. » Sur les autres points, Gilbert n'aurait pas été condamné. Avec deux témoins oculaires, Geoffroi d'Auxerre et l'auteur de l'*Historia pontificalis*, je crois que la déclaration en quatre articles qui condamnait Gilbert fut publiée par le pape. Tout au moins le pape enjoignit à Gilbert de corriger ses écrits pour les mettre en harmonie avec les articles de la déclaration.

harmonie avec la déclaration précitée et désormais garda le silence sur ces questions. Tel est le témoignage de l'*Historia pontificalis*[1], de Geoffroi d'Auxerre[2] et de saint Bernard lui-même[3].

En résumé, saint Bernard rencontra une résistance plus vive que peut-être il ne s'y attendait ; s'il finit par obtenir la victoire, son adversaire ne fut point écrasé ; sa défaite ne fut point une déroute[4]. Aussi les disciples et les partisans de Gilbert purent transformer les événements au gré de leurs sympathies en représentant la lutte comme indécise.

VIII.

Au surplus, les survivants des disciples de Gilbert ne sont à la fin du XII[e] siècle qu'un petit groupe isolé au milieu des évêques et des docteurs contemporains. Notre auteur s'en rend fort bien compte ; mais, cédant à la tendance ordinaire des esprits obstinés et orgueilleux, il se cantonne dans ce petit groupe auquel il attribue le monopole de l'orthodoxie. Il reste à montrer comment il jeta l'anathème sur les noms les plus connus de la théologie du XII[e] siècle. C'est le travail auquel il se livre dans le chapitre intitulé : *Que videntur suspitiosa esse in scriptis modernorum*[5]. Ce chapitre s'ouvre ainsi :

« Moderni similiter, quia multa docuerunt et in scriptis et etiam sine scripto que fidei simplicitatem possent a veritate deviare, necesse foret ea qualicumque modo signare. Sed tot et tanta sunt quod indigent per se volumine ; nec etiam libros omnium possumus habere nec ad notitiam nostram omnes pervenere. Sed ne videamur ista prorsus omittere, multis pretermissis, signemus aliqua aliquorum opera.............. Ex hoc autem quod quedam verba quorumdam volumus notare.........

[1] P. 525.
[2] *Epistola ad Albinum,* Migne, t. CLXXV, c. 592.
[3] *In Cantica Canticorum,* sermo LXXX, *in fine.*
[4] Voir dans l'*Historia pontificalis,* p. 526, la très curieuse appréciation des deux adversaires, saint Bernard et Gilbert de la Porrée ; celui-là représenté comme un de ces hommes d'action et de gouvernement dont l'Eglise n'a jamais manqué, celui-ci comme un érudit, un savant et un lettré.
[5] Fol. 88 r°.

multos credimus nobis fore iratos. Sed si hominibus ex toto placerem, Christi servus non essem. Deus autem Trinitas cujus causam eodem doctore manuteneo, et in quo solo confidens nullum hostem timebo, eripiet me de ore leonis et de manu bestie, ne me possint unquam in aliquo ledere ; nec ego vim facio alicui ista legere vel errorem suum relinquere, sed tantum precor unumquemque errores aliorum vel etiam suos saltim pro Deo vitare, et moneo etiam ut meos caritative corrigat, ita quod dilectionem Dei et proximi non offendat. Superflua igitur vel etiam cavenda credimus que sequuntur. »

Après ce début, assez menaçant pour les théologiens du XII[e] siècle, l'auteur distribue ses critiques et ses anathèmes aux plus importants de ses contemporains. Il cite d'abord, par son nom, Guillaume de Conches :

« Quidem dictus magister W. de Conchis librum composuit quem Philosophiam nominavit, in quo se ipso teste multum erravit contra fidem catholicam ; sed quia ipse in alio libro quem similiter fecit illum plene correxit [1], superfluum esset amodo ipsum notare. »

Après le tour de Guillaume de Conches vient celui d'Abélard :

« Quidam quoque alius magister, homo satis subtilis ingenii, viam incognitam sine ductore ingressus est ; unde currens, lassatus, moramque faciendo solus obdormiens in solitudine inter alia corrigenda scribendo sopniavit quod Deus Pater est in Filio sicut genus in specie ; unde quia propter hec et hujusmodi perpetuo silencio dapnatus est, non est opus amplius eum notare [2]. »

Saint Bernard [3] n'est naturellement pas plus ménagé que son

[1] Sur la rétractation de Guillaume de Conches, mort en 1154, cf. Hauréau, *op. cit.*, p. 441. Il avait été poursuivi par Guillaume de Saint-Thierry et Gautier de Conches, qui furent aussi deux adversaires de Gilbert de la Porrée.

[2] Sur cette doctrine, voir l'introduction de M. Cousin à son édition des ouvrages d'Abélard (Paris, 1836, in-4°), p. CXCVIII. Les assertions d'Abélard se trouvent dans son *Introduction à la théologie* et dans sa *Théologie chrétienne.*

[3] Entre Abélard et saint Bernard, notre auteur mentionne encore, parmi les hérétiques, un évêque qui, d'ailleurs, n'a pas laissé d'écrits : « Quidam similiter alius magne dignitatis homo, veniens ab universali quondam concilio, non bene intelligens que ibi dicta fuerant, inter alia predicavit in sinodo sua quod in personis sancte Trinitatis nulla esset differentia nisi in

adversaire. Il ne faut pas s'en étonner : nul plus que l'abbé de Clairvaux ne devait être antipathique aux partisans de Gilbert de la Porrée. Notre anonyme conserve, vis-à-vis de saint Bernard, l'attitude de méprisant dédain qu'affectait déjà l'évêque de Poitiers[1]. Voici le passage qui le concerne ; le ton en est suffisamment impertinent, aussi bien pour le saint abbé que pour ses partisans au concile de Reims ; à entendre notre sectaire, la déclaration en quatre articles aurait été préparée dans une réunion d'un caractère assez peu ecclésiastique :

« Item fuit alius vir vite venerabilis ; cum esset bene potus in nocte cum paucissimis familiaribus suis in ospicio suo, decrevit credi quod aliquid unum numero est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod tres persone non sunt tria, et alia quedam inferioribus similia. Quod quia non scripsit in volumine, non est necesse amplius notare. Potuit enim in his sicut in aliis quibusdam que scripsit sollempniter errare. Hic namque spatiose scripsit quod milites Templarii Jerosolimitani, pro antiquis turibulis et urceolis et aliis instrumentis veteris legis, dependent tempore isto in Templo Domini, de quo Dominus ejecit vendentes et ementes, sellas et frena sua et lanceas et alia milicie sue instrumenta necessaria, quod falsissimum est, quia nec Templum in potestate illorum est[2]. »

Le lecteur n'aura pas de peine à faire la part des exagérations de la rancune théologique à laquelle s'abandonne l'écrivain ; la réputation de saint Bernard est au-dessus de ces atteintes. Elles ne font d'ailleurs que nous donner une preuve nouvelle de la haine que les disciples de Gilbert de la Porrée vouèrent à la mémoire de l'abbé de Clairvaux[3].

nominibus tantum. Sed quia nec hec nec alia scripsit, nec hunc duximus dignum amplius signare. »

[1] *Historia pontificalis*, p. 526.

[2] Allusion à un passage de l'œuvre de saint Bernard intitulée : *De laude militiae Templi*, chap. v *Patrologia Latina*, t. CLXXXII, c. 927. Ce passage s'applique à l'ordre du Temple et non à l'ancien temple des Juifs, dont saint Bernard le rapproche par un simple procédé de rhétorique : « Ornatur tamen hujus facies Templi sed armis, non gemmis ; ... pro candelabris, thuribulis atque urceolis domus undique frenis, sellis ac lanceis communitur... » Il suffit de jeter les yeux sur cet écrit pour voir que notre auteur impute à saint Bernard une grossière confusion qu'il n'a pas commise. Cela montre le peu de valeur de ses accusations contre l'abbé de Clairvaux.

[3] Chemin faisant, l'auteur signale encore un hérétique qui n'a pas laissé d'écrits dangereux : « Alius quoque homo valde litteratus in magna sinodo,

L'auteur entend n'épargner aucun des grands noms de la philosophie contemporaine ; maintenant il expose les propositions dangereuses enseignées par Hugues de Saint-Victor, qu'il ne nomme pas plus que saint Bernard, mais que les citations ne permettent pas de méconnaître. Toutes ces citations se retrouvent dans la *Summa sententiarum* de Hugues de Saint-Victor :

« Fuit vero alius multa bona scribendo faciens qui scripsit inter cetera hec sequentia verba : capitulo primo, *de fide :*

« Quod sapientibus hujus temporis oporteat credere in obscuris scripturis[1].

« Quod tota Trinitas est una substantia simplex (capitulo III°)[2].

« Quod sicut Deus est ita et unus est secundum rationem, ut unum sit principium.

« Exordium fidei ab unitate incipit, non a Trinitate.

« Dicit idem Augustinum dixisse quod quicquid est in Deo Deus est ; quod nec Augustinus nec aliquis sanctorum unquam legitur dixisse, quia omnia sunt in Deo, nec sunt Deus[3].

« Idem capitulo IIII° quod humana mens vestigium est Trinitatis.

« Quod Deus Trinitas est Pater et Sapientia quam habet sine qua nunquam fuit, et Amor quo semper eam dilexit, que sunt tres persone ; sicut mens humana et ejus sapientia et ejus amor sunt tria, que tamen non sunt persone, quia sunt affectiones circa animam, et quod sapientia Dei est Deus et una substantia vel una natura est ille tres persone, Pater et Filius et Spiritus Sanctus[4].

« Idem capitulo VI ; quod omnia que secundum substantiam

presentibus multis bonis clericis, inter alia predicavit se mirari stulticiam simplicium Christianorum eo quod non intelligebant quomodo Pater et Filius et Spiritus Sanctus essent tria et unum, asserens tres istas personas sancte Trinitatis esse unum subjecto sed tria ratione, sicut Socrates cum sit unus, tamen est albus, cripus, musicus, Sophronisce filius ; quare unum subjecto est, ratione vero diversa. Sed nec ipsum, quia hec non scripsit, visum est nobis amplius notare necesse. »

[1] Hugues de Saint-Victor, *Summa sententiarum* (cf. Migne, *Patrologia Latina*, t. CLXXVI), prologue.

[2] *Summa sententiarum*, I, c. 8.

[3] *Ibid.*, c. 4.

[4] *Ibid.*, c. 6.

dicuntur de tribus personis predicantur singulariter, non pluraliter, nisi persona.

« Idem, cum persona secundum substantiam dicatur[1], secundum Augustinum, *quod non est verum Augustinum dixisse*, et cum hoc sit diffinitio persone : persona est rationalis substantie individua natura, *quod non est verum*[2], non audemus dicere de Filio quod sit alia rationalis substantia à Patre, cum sit alia persona ; nec de tribus personis quod sint tres rationales substantie, cum non dicitur Filius est alia persona, id est, discretus per aliam proprietatem intelligitur ; Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres persone, id est, discreti per tres proprietates. Sicut enim cum dicitur : Filius est Deus, non distinguitur, sed cum additur Filius est Deus de Deo, jam fit distinctio ; ita cum dicitur : Pater est persona, Filius est persona, nondum fit distinctio ; sed cum additur alia persona, vel plurale tres persone, jam distinctio notatur.

« Hoc nomen Trinitas non est substantiale, sed pluralitatem designat personarum[3].

« Hec nomina Pater, Filius, Spiritus Sanctus, translata sunt a creaturis ad Creatorem. Sed ne videantur in Deo significare quod in nobis significant, attribuitur Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto benignitas[4].

« (Si) in Deo dicuntur tres esse persone, quia potens, sapiens, benignus est, quare ergo non potius IIII, vel V, vel plures, cum sit fortis, justus, pius ? Quia quecumque dicuntur de Deo veraciter ad hec tria referuntur[5].

« Idem, capitulo VIII. Idem dicit Augustinum dixisse quod quidquid est in Deo Deus est ; quod est dicere : sicut Pater Deus est, ità proprietas Patris Deus est, quia proprietas Patris est ipse Pater. Quid enim est proprietas Patris et Filii et Spiritus Sancti, nisi persone ipse inter se distincte et discrete[6] ?

« Si tres proprietates vel relationes in Deo sunt, que non sunt ipsa divina substantia, apparet non fuisse solam ab eterno divinam substantiam, que Trinitas est. Sed sola Trinitas ab eterno

[1] *Summa sententiarum*, I, c. 9.
[2] Les deux passages en italique sont de l'auteur du *Liber*.
[3] *Ibid.*, c. 10
[4] *Ibid.*, c. 10.
[5] *Ibid.*, c. 10.
[6] *Ibid.*, c. 11.

est, que unus Deus est. Fateamur igitur tres personas vel tres illarum proprietates unum Deum, unam substantiam, et unam divinam substantiam illas tres personas esse vel illas proprietates. Quod quamvis longe sit à nostris sensibus et ab omni nostra ratione indubitanter credi oportet[1].

« Pater non est sapiens sapientia genita ex se, sed sapientia ingenita que ipse est, quia una sapientia est tota Trinitas, sed in Patre ingenita, in Filio genita[2].

« Idem, capitulo XIII. Corpus quod Christus assumpsit fuit antequam assumeretur[3]. »

« Furtum et homicidium et cetera non imputantur posteris preter concupiscentiam, quia non fit generatio ipsa secundum effectus illorum, id est secundum motum de illis venientem[4]. »

Toutefois Hugues de Saint-Victor a rétracté toutes ses erreurs :

« Iste vero postquam ista et multa alia in hunc modum scripsit, aliud quoque magnum volumen scribendo composuit quod Sententie ejus dicitur et liber ejus de sacramentis intitulatur, in cujus prologo se confitetur multa scripsisse que postulat lectorem secundum sententiam hujus ultimi voluminis corrigere, in quo nichil horum scripsit. » Cette rétractation semblera assez peu formelle à qui lira avec attention le prologue du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor[5].

[1] *Summa sententiarum*, I, c. II.
[2] *Ibid.*, c. II.
[3] *Ibid.*, c. 15.
[4] *Ibid.*, III, c. 10.
[5] Voici le texte du prologue du traité *De sacramentis fidei christianæ* de Hugues de Saint-Victor, auquel l'auteur fait allusion : « Librum de sacramentis Christianæ fidei studio quorumdam scribere compulsus sum : in quo nonnulla quæ antea sparsim dictaveram inserui. Hoc autem magis me movet quod cum hæc eadem prius negligentius dictassem... passim transcribenda exposui... Sed quia postmodum cum eadem hujus operi textui insererem, quædam in ipsis mutare, quædam vero adjicere vel detrahere ratio postulabat, lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra hujus operis seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendandum fuerit, ad hujus operis formam componat. » Il résulte de ce qui est dit au texte que l'auteur du *Liber*, non seulement distinguait nettement la *Summa Sententiarum* du traité *De sacramentis fidei christianæ*, composé par Hugues de Saint-Victor, mais qu'il n'hésitait pas à attribuer à Hugues la paternité de la *Summa Sententiarum*. Or on n'ignore pas que, il y a quelques années, divers critiques ont contesté cette attribution. J'ai cru devoir signaler, en 1898, dans les *Annales de l'Université de Gre-*

Notre inconnu n'abandonne Hugues de Saint-Victor que pour attaquer Pierre Lombard. Il relève dans ses sentences pour les critiques trente-huit propositions. Je signale celles qui concernent l'enseignement de Lombard sur la Trinité :

« Fuit quoque alius magne dignitatis homo in multis eum (Hugues de Saint-Victor) imitatus, primo similiter docens unitatem Trinitatis quam Trinitatem unitatis.

« Quod hoc nomen Heloy plurale est hujus nominis Hely[1].

« Quod idem volens probare quod non quecumque sunt in Dei scientia sunt in Dei essentia, ait : Augustinus inquit : Omnia antequam fierent erant et non erant ; erant in Dei scientia et non erant in sui naturà[2].

« Quod caritas non crescit[3].

« Quod prescientia Dei non est causa rerum, quia sic esset causa malorum[4].

« Quod unum solum est Deus Trinitas[5].

« Quod nomine consorcii vel pluralitatis parcium non ponitur aliquid sed removetur[6].

« Idem, capitulo xxxi, quod illa tria, scilicet tres persone, non sunt unius Dei sed unus Deus[7].

« Idem, capitulo xliiii, quod necessaria questio est utrum Pater genuit se Deum vel alium Deum[8].

« Idem, capitulo xli, quod unus Deus, vel una substantia, est tres persone, sicut tres persone unus Deus vel una substantia[9].

« Idem, capitulo xliiii, quod nec Pater genuit divinam essentiam nec divina essentia genuit essentiam nec Filium[10]. Quia si

noble (t. X, p. 178 et s.), l'argument très grave que me paraît présenter le *Liber de vera philosophia* en faveur de l'opinion qui voit dans la *Summa* une œuvre de Hugues. L'auteur du *Liber* est un contemporain ; et cependant il n'a pas le moindre doute sur cette attribution. Mon argumentation a été reprise et corroborée dans une importante étude d'ensemble sur cette question, due à M. Roch de Chefdebien, et publiée dans la *Revue Augustinienne*, viie année, 1908, p. 529 et s.

[1] Pierre Lombard, Distinctio ii, n° 6. *Patrologia Latina*, t. CXCII.
[2] I, Dist. xxxv, 5.
[3] I, Dist. xvii, c. 8.
[4] I, Dist. xxxviii, c. 2.
[5] I, Dist. ii, c. 2 et *passim*.
[6] I, Dist. ii, c. 5.
[7] I, Dist. iii, c. 17.
[8] I, Dist. iv, c. 1.
[9] I, Dist. iii, c. 17.
[10] I, Dist. iv, c. 1.

hoc esset divina essentia relative diceretur, et Pater esset Pater sibi et Filius Pater et eadem res se generaret[1].

« Idem, capitulo LXXII, quod non est in Deo aliquid quod non sit Deus, et quod habet hoc est, nisi quod persona quatinus ad alteram relative dicitur, et quod in Deo non est numerus, cum tamen in divina natura sit personarum Trinitas[2].

« Idem capitulo LXXXVII, quod caritas aliquando refertur ad substantiam que communis est trium personarum et tota in singulis; aliquando specialiter ad personam Spiritus Sancti; sicut sapientia Dei aliquando pro substantia divina ponitur, aliquando pro Filio proprie; et quod Spiritus Sanctus est caritas, vel amor, vel dilectio Patris et Filii qua se invicem et nos diligunt et nos Deum[3].

« Idem, CX capitulo, quod Spiritus Sancti gemina est processio; eterna a Patre et Filio, et temporalis qua ad sanctificandam creaturam procedit, que donatio dicitur[4].

« Idem, capitulo CXVI, quod Spiritus Sanctus, quia inseparabilis est operatio Trinitatis, procedit et mittitur à seipso[5]. Quod Filius mittitur et datur et procedit et sanctificat, et traditur, et exinanitur à seipso[6], et quod hec nomina unus, duo, tres, plures, distinctio et hujusmodi magis dicuntur de Deo ratione removendi et excludendi à simplicitate Deitatis que ibi non sunt quam ponendi aliqua[7].

« Idem, capitulo CLXXIII, quod in Deo non est numerus et cum dicimus plures esse personas, singularitatem et solitudinem excludimus, non multiplicitatem ibi ponimus, et cum dicimus tres personas, non quantitatem in Deo ponimus; et quod idem significatur cum dicitur : Deus est Deus, et cum dicitur : Deus est persona; et ita idem significat persona quod Deus, et quod nomine persone essentia intelligitur[8].

« Idem, capitulo CLXXXI, quod Deus et lumen et sapientia pro relativis, id est, personis aliquando accipiuntur[9].

[1] I, Dist. V, c. 1 et 12.
[2] I, Dist. VIII, c. 9.
[3] I, Dist. X, c. 3.
[4] I, Dist. XIV, c. 1.
[5] I, Dist. XV, c. 1.
[6] I, Dist. XV, c. 5 et 6.
[7] I, Dist. XXIV, c. 1.
[8] I, Dist. XXIV et XXV.
[9] I, Dist. XXVII, c. 8.

« Idem, capitulo CCXI, quod unitas dicitur secundum substantiam[1].

« Idem, capitulo CCXVI, quod Pater et Filius diligunt se dono et amore qui ab eis procedit[2].

« Idem, capitulo CCXX, quod sapientia genita est eadem sapientia et ea qua sapiens est Pater, sive ea qua sapiens intelligitur persona Patris sive essentia Patris, quia persona Patris que intelligitur cum dicitur sapientia ingenita et persona Filii que significatur cum dicitur sapientia genita una eademque sapientia est que essentia divina intelligitur communis tribus personis[3].

« Idem, capitulo CCXXI, quod dilectio que proprie Spiritus Sanctus est dilectio que Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est, sicut Spiritus Sanctus est essentia que Trinitas est, non tamen ipse Trinitas est. Filius quoque est sapientia que est Trinitas ipsa, tamen non est Trinitas sicut Filius est essentia que est Trinitas, ipse tamen non est Trinitas[4].

« Idem, capitulo CCXXIII, quod proprietates personarum sunt ipse persone et Deus et divina essentia[5].

« Idem, capitulo CCXXIIII, quod natura est persone, et quod eadem essentia est Patris et Filii et Spiritus Sancti, et quod Deus habitavit in Christo non per gratiam adoptionis sed per gratiam unionis[6].

« Idem, capitulo CCXI. Si dicamus hodie : iste potest hodie legere, et cras dicamus : iste potest hodie legere, non idem, sed diversa dicimus eum posse[7].

« Idem, libro II, capitulo XII, tota Trinitas una substantia est que non est facta, nec creata, nec genita, nec procedens[8]. »

On sait combien vivement les doctrines de Pierre Lombard au sujet de l'Incarnation furent attaquées, sous le pontificat d'Alexandre III, par Gautier de Saint-Victor et Jean de Cornouailles. Notamment Gautier, dans son livre *Contra quatuor*

[1] I, Dist. XXVIII, c. 15.
[2] I, Dist. XXXII, c. 2 et 3.
[3] I, Dist. XXXII, c. 5 et 6.
[4] I, Dist. XXXII, c. 7.
[5] I, Dist. XXXIII.
[6] I, Dist. XXXIV.
[7] I, Dist. XLIV, c. 4.
[8] II, Dist. II, c. 2.

labyrinthos Franciæ[1], avait poursuivi des critiques les plus véhémentes, non seulement Abélard et Gilbert de la Porrée, mais encore Pierre de Poitiers et Pierre Lombard ; ces dénonciations répétées avaient éveillé l'attention d'Alexandre III, qui dut s'en occuper au concile de Tours et au concile de Latran[2]. Or, ce qu'on reprochait à Pierre Lombard, c'était la négation de l'humanité du Christ ; pour lui, la nature humaine n'existe pas réellement en Jésus-Christ, elle n'est que le vêtement de la Divinité. Tel est le sens de la fameuse proposition imputée à l'évêque de Paris : *Christus secundum quod est homo non est aliquid.* Sur ce point, notre inconnu s'empresse de faire écho aux ennemis de Pierre Lombard :

« Idem, capitulo XXX (libri III), quod humanitas non est in Christo natura, sed habitus, sicut vestis vestito. Quod Christus carnem et animam habuit, sicut homo quilibet vestem. Quare secundum quod homo non potest dici Christus esse aliquid, occasione illius Apostoli : *habitu inventus ut homo*[3].

« Idem, capitulo XLVIII, quod Christus secundum quod homo non est aliquid[4]. »

IX.

On le voit, c'est à saint Bernard, à Hugues de Saint-Victor et à Pierre Lombard que s'en prend l'auteur inconnu du *Liber de vera philosophia;* il apporte dans sa polémique contre eux la violence trop fréquente dans les controverses théologiques de son temps. Au surplus, il ne se borne pas à combattre les doctrines d'autrui ; comme beaucoup de ses contemporains, il allègue en faveur de ses opinions de nombreuses citations des Pères. La tâche lui avait été singulièrement facilitée par le travail d'un de ses amis, chanoine de Saint-Ruf, dont il nous révèle l'activité littéraire :

« Fuit temporibus nostris quidam magister A. dictus Sancti

[1] *Patrologia Latina*, t. CXCIX.

[2] Voir aussi la lettre adressée par lui à Guillaume, archevêque de Sens, puis de Reims. Cf. Hefelé, *Histoire des conciles* (traduction française), t. VII p. 512 et s.

[3] Cf. III, distinctio VI, VII, et la discussion à laquelle se livre Pierre Lombard sur l'Incarnation.

[4] Cf. III, distinctio X.

Ruphi canonicus, homo magnus etate sed multo major sapientia et religione et dignitate, qui a concilio Remensi a papa Eugenio celebrato, ex quo ceperunt hujusmodi novitates crebrescere, usque ad concilium fere Romanum ab Alexandro papa celebratum non cessavit studiosissime cum omni diligentia inquirere per infinitas ecclesias et monasteria Galliarum et Hispaniarum et Italie et etiam Grecie, universos sapientes interrogando, et legendo et relegendo innumerabilia volumina quecumque de sancta Trinitate vel ejus unitate dicebantur aliqui intimare, utrum scilicet verbum istud : Quicquid est in Deo Deus est, esset alicubi ab aliquo sancto scriptum vel aliud aliquod verbum unde istud posset perpendi. Videbatur enim sibi istud verbum esse causa et origo fere omnium novitatum ex quibus videbatur heresis Sabelliana procul dubio ressuscitari..... Cum igitur hoc predictum verbum predictus A. per xxx annos et eo amplius querendo fatigatus nec per se nec per alios unquam posset invenire, nec ei equipollens, nec auctoritatem nec rationem quibus hoc posset probari vel tueri, visum est sibi perutile ex tot voluminibus que tociens perlegerat auctoritates aliquas eligendo colligere quas vidit ad doctrinam Sancte Trinitatis et ejusdem unitatis et Verbis Incarnationis et corporis et sanguinis Domini necessarias fore. Quarum in volumine compositionem vocavit *Collectionem*, quam distinxit per xxiiii distinctiones. Qua per multas transcripta, unam dedit Rome Eugenio (*sic* : lire Alexandro) predicto Pape qui eam suscepit cum multa gratiarum actione, et eam didicit ab ipso predicto A. tanquam discipulus sine omni pudore : alium quoque librum ejusdem collectionis dedit Magalone ; alium Psalmodiensi abbatie[1] ; alium misit Alemannie ; alium dedit Valentie, ecclesie Sancti Ruphi, cum alio tractatu de Trinitate ; alium et michi quem Jerosolimis reliqui. Ex hac itaque collectione visum est et mihi aliquas auctoritates in fine hujus opusculi ponere quibus possint predicta muniri et minus dicta suppleri ita ut nichil videatur ibi nisi cum auctoritate tractari[2]. »

L'ouvrage se termine par un résumé des distinctions qui forment la *Collectio*, aujourd'hui perdue, du chanoine de Saint-

[1] Abbaye de Psalmodie, au diocèse de Nîmes.

[2] D'après des renseignements que je dois à l'obligeance de M. l'abbé Ulysse Chevalier, ce manuscrit n'existe plus à Valence.

Ruf[1]. Il va de soi que son œuvre était inspirée par les idées philosophiques chères à l'auteur du *Liber de vera philosophia.* Voici l'indication des sujets de chacune de ces distinctions :

« Prima distinctione commendant Ilarium Hieronymus et Augustinus contra eos qui eum abhorrent.

« IIa distinctione continetur quod non homini, sed soli Deo credendum sit de Deo.

« IIIa distinctio dicit quod multis modis dicitur natura et essentia et substantia, et quid sit natura et quid persona et quod inter se differunt.

« IVa distinctio signat distincte personas a natura.

« Va distinctio docet quod hoc nomen substantia positum est in designatione persone, non nature.

« VIa distinctio ostendit quod hoc nomen substantia positum est in designatione nature, non persone.

« VIIa distinctio docet quod hoc nomen natura positum est in designatione persone, non nature.

« VIIIa distinctio ostendit quod hoc nomen natura positum est in designatione persone, non nature.

« IXa distinctio ostendit quod hoc nomen essentia positum est in designatione persone, non nature.

« Xa distinctio docet quod hoc nomen essentia positum est in designatione nature, non persone.

« Distinctio XIa docet quod persone natura et substantia et essentia dicuntur et genus, et qualitas et species et proprietas.

« XIIa distinctio ostendit et aperit Sabellianam et Arrianam heresim.

« XIIIa distinctio docet exordium fidei constituendum a Trinitate et non ab unitate.

« XIVa distinctio ostendit quod hec tria nomina, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unam rem solitariam non nominant, sed unumquodque nominat rem singulariter subsistentem.

« Distinctio XVa docet quare Pater nominetur Pater, et Filius Filius, et Spiritus Sanctus Spiritus Sanctus et quare Filius nominetur Verbum et Sapientia et Virtus.

« Distinctio XVIa docet quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus a sua communi natura hoc nomen suscipiunt : Deus.

[1] Fol. 90 v°.

« Distinctio xvii^a docet quod hoc nomen Deus sic est Patris et Filii et Spiritus Sancti ut quandoque Patrem tantum nominet, quandoque Filium tantum nominet, quandoque Spiritum Sanctum tantum, quandoque simul sine distinctione hos tres nominet.

« Distinctio xviii^a docet cum unus, una, unum, rem solitarie singularem significet, quando et quare plures nominet personas.

« Distinctio xix^a docet quibus rationibus Pater et Filius et Spiritus Sanctus, licet tres sint in numero discreti, dicantur esse unum et unus Deus.

« Distinctio xx^a ostendit quod si quis per unus Deus rem solitarie singularem supponit et eidem hec tria nomina Pater, Filius et Spiritus Sanctus attribuit, Sabellianam heresim incurrit.

« Distinctio xxi^a docet ex quo sensu Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum et unus Deus esse intelligi debeant.

« Distinctio xxii^a docet quod cum dicitur : Pater genuit quod ipse est, per istud quod non refertur subsistens, sed subsistentis natura, quam genus, proprietatem et qualitatem nominant.

« Distinctio xxiii^a docet Deum ideo simplicem esse quod ei non inest multitudo naturarum, nisi una sola tantum, quam sancti nominant ejus esse et habere et velle et audire, et videre, et posse et vivere et facere.

« Distinctio xxiiii^a docet quid de singulis singulorum Patris et Filii et Spiritus Sancti proprietatibus intellexerunt sancti.

X.

En résumé, le ms. 290 de Grenoble fait connaître :

1° L'œuvre, composée à la fin du xiie siècle, d'un partisan de Gilbert de la Porrée, qui est en même temps un ennemi acharné de saint Bernard et de Pierre Lombard ; cette œuvre contient un récit nouveau de la condamnation de Gilbert de la Porrée au concile de Reims.

2° Le résumé d'un recueil de citations extraites des Pères par un chanoine de Saint-Ruf, qui écrivait à la même époque.

On est en droit d'en conclure qu'un petit groupe de théologiens conservait encore en ce temps la tradition des doctrines hétérodoxes que Gilbert avait enseignées sur la Trinité : ces doctrines, rejetées par l'immense majorité de l'Église, n'allaient à rien

moins qu'à ébranler la notion de l'unité divine. C'est au nom de telles doctrines que des théologiens obscurs lançaient l'anathème sur les hommes les plus savants et les plus respectés de l'Eglise de France.

Quelle influence exerça ce petit groupe sur le développement des croyances hétérodoxes du moyen âge, c'est une question qu'il serait intéressant de résoudre et qui mériterait d'attirer l'attention des savants. On verra par l'étude qui suit le parti que Joachim de Flore et ses disciples ont tiré des doctrines de Gilbert de la Porrée et de l'auteur du *Liber de vera philosophia*.

TROISIÈME ÉTUDE

JOACHIM DE FLORE

ET LE

" LIBER DE VERA PHILOSOPHIA "

A plusieurs reprises au XIIe siècle, des théologiens de grand renom, en exposant le dogme de la Trinité, insistèrent sur la distinction des personnes au point d'amoindrir la notion de l'unité ; telle fut notamment la tendance du célèbre évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée. A la fin du même siècle, un voyant à l'imagination exaltée, Joachim de Flore, s'avisa de décomposer l'histoire religieuse de l'humanité en trois âges soumis à l'action distincte de chacune des trois personnes divines : l'âge du Père commençant à la Création, l'âge du Fils s'ouvrant définitivement à la Rédemption, et l'âge de l'Esprit-Saint dont l'avènement était attendu pour le début du XIIIe siècle. Gilbert séparait les trois personnes dans le dogme ; Joachim divisait leur action dans l'histoire.

Jusqu'à ce jour on pouvait soupçonner qu'un lien unissait ces deux conceptions trithéistes ; mais ce lien ne se manifestait pas nettement. Or il existe une œuvre théologique inédite de la fin du XIIe siècle (conservée à la Bibliothèque publique de Grenoble

dans un manuscrit[1] provenant de la Grande-Chartreuse) qui est directement inspirée par l'enseignement de Gilbert de Poitiers; cette œuvre porte le *Liber de vera philosophia*. Je l'avais signalée, en 1886, à l'attention des historiens de la théologie et de la philosophie[2]. Des études nouvelles m'ont amené à découvrir des analogies très frappantes entre cet ouvrage et les portions doctrinales des écrits de l'abbé de Flore. Il en résulte que Joachim s'est fait le disciple, sinon de Gilbert de la Porrée lui-même, au moins de ses élèves : avant d'enseigner l'action successive et séparée des trois personnes divines dans l'histoire du monde, il a exagéré leur distinction dans l'enseignement dogmatique. C'est ainsi que toute la postérité mystique de Joachim de Flore, les Spirituels et les Fraticelles du XIIIe siècle et du XIVe, et avec eux tant d'âmes ardentes qui attendirent la régénération de l'Eglise d'un avènement nouveau de l'Esprit divin, descendent, par l'intermédiaire de l'abbé de Flore, d'un théologien fort peu mystique, Gilbert de la Porrée; par Gilbert, sans s'en douter, les rêveurs qui crurent à la révélation de l'Evangile éternel se rattachent aux doctrines d'Aristote.

Le *Liber de vera philosophia* représente fort bien, à mon avis, les conceptions théologiques que Joachim s'est appropriées; c'est ce que je voudrais mettre en lumière dans le présent mémoire.

Le *Liber de vera philosophia* est à la fois un exposé doctrinal et une œuvre de polémique. L'exposé doctrinal, qui porte sur Dieu, la Trinité, l'Eucharistie, s'inspire en maints passages des *Sentences* de Pierre Lombard; mais, sur les points fondamentaux, l'auteur accepte les principes que Gilbert de la Porrée avait antérieurement développés dans ses *Commentaires* sur Boèthe. La polémique est dirigée contre la plupart des théologiens en renom au XIIe siècle : Abélard, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, Guillaume de Conches[3], mais c'est surtout Pierre Lombard qui y est visé. Il importe de mettre en évidence le double caractère du *Liber de vera philosophia* en montrant comment l'auteur y défend les doctrines de Gilbert et y attaque celles de Pierre Lombard.

[1] Manuscrit 290 du catalogue (tome VII du *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*).
[2] Voir l'étude qui précède.
[3] Là-dessus je me permets de renvoyer à la précédente étude.

I.

Pour mettre plus de clarté dans cet exposé, je m'efforcerai d'abord de ramener à quelques points les idées fondamentales qui sont communes au *Liber de vera philosophia* et à Gilbert de la Porrée[1].

A. — Un principe d'une importance capitale, d'ailleurs tiré des écrits de Gilbert, forme la base du système développé dans le *Liber;* c'est la distinction qu'établit l'auteur entre les êtres et ce par quoi ils existent, ou, pour parler le langage technique, entre le *quod est* et le *quo est.* Il n'a l'occasion d'appliquer cette distinction qu'aux êtres raisonnables : aussi se présente-t-elle dans son livre comme une opposition entre la personne et la nature. La nature (l'auteur l'appelle aussi l'essence ou la substance dans l'une des acceptions qu'il donne à ce mot) est définie par lui, d'après Boèthe et Gilbert, *unamquamque rem informans specifica differentia;* selon les mêmes autorités, la personne est définie *rationalis naturæ individua substancia.* Ainsi la personne est l'être raisonnable envisagé dans son existence concrète par opposition à la nature qui l'informe.

B. — Non seulement il est indispensable de distinguer entre la nature et les personnes, encore importe-t-il de ne point confondre avec la nature les relations des personnes. Pas plus que les personnes, elles ne sont contenues dans la nature.

C. — Appliquant ces règles à la notion de Dieu telle que la présente l'enseignement chrétien, l'auteur distingue les personnes divines (*quod est*) de la nature ou divinité (*quo est*). De même

[1] Voir les écrits de Gilbert dans Migne, *Patrologia Latina,* t. CLXXXVIII. Ce n'est pas le lieu de donner une bibliographie des travaux relatifs à cet auteur. Voir *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers* (1070-1154), thèse de doctorat ès lettres de M. l'abbé Berthaud (Poitiers, 1892) et quelques pages de M. l'abbé Clerval dans son ouvrage : *Les Ecoles de Chartres au moyen âge,* autre thèse de doctorat ès lettres (Paris, 1895), p. 163-169 et 261-264. On pourra consulter avec fruit : Bach, *die Dogmengeschichte des Mittelalters* (Vienne, 1875), II, p. 139-267 et *passim.;* Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* (Fribourg-en-Brisgau, 1882), § 26.

que l'homme existe par l'humanité, sa nature, de même les personnes divines existent par la divinité ; toutefois, tandis qu'il y a autant d'humanités que d'hommes, les personnes divines doivent leur existence à une seule et même divinité. D'ailleurs, puisque la nature n'est pas la personne, la divinité n'est pas Dieu. Notre auteur insiste là-dessus afin d'éviter la critique jadis adressée à ce système par saint Bernard qui lui reprochait d'ajouter un quatrième être, la divinité, aux trois personnes divines. En réalité, il présentait aux théologiens orthodoxes une doctrine fort peu acceptable, parce qu'elle laissait en dehors de l'Etre divin le seul lien qu'elle admit entre les trois personnes divines existant réellement et individuellement, je veux dire la Divinité[1].

D. — D'après le *Liber de vera philosophia,* le mot Trinité a deux sens. Il peut être entendu de la propriété par laquelle chacune des personnes est *una ex tribus ;* mais aussi il signifie la collection des trois personnes (*collectio trium personarum*). Dans l'un et l'autre cas le mot Trinité ne s'entend que des personnes : il ne s'applique pas à la nature divine.

Dans la seconde acception, la notion de Trinité se confond avec celle d'unité, si bien qu'il n'est pas inexact de dire : *Trinitas est unitas.* Lorsque l'auteur en vient à expliquer cette unité, il le fait souvent en empruntant des images ou des textes qui n'expriment point exactement l'unité substantielle. Le type d'unité qu'il propose est l'état de plusieurs individus indépendants les uns des autres qui s'unissent ou se trouvent unis par les liens de la charité. C'est ainsi qu'il cite les premiers chrétiens, dont l'auteur des Actes des Apôtres dit qu'ils étaient *cor unum et anima una* [2] (fol. 26 et 64). C'est ainsi qu'il écrit : *Corpus est unitas plurium secundum Apostolum qui ait : Unus panis et unum corpus multi sumus* (fol. 68)[3]. Ailleurs il invoque l'unité des Eglises : *Omnes ecclesiæ sunt in una catholica, quia in ea omnes concorditer vivunt* (fol. 14 v°). Ajoutez-y ces textes :

[1] C'était un principe de Gilbert. « Quod divina essentia, substantia et natura, quae dicitur divinitas..., non sit Deus, sed forma qua est Deus. » A cela saint Bernard répondait : « Ipse Deus sibi forma est. » (*In Cantica*, sermo LXXX.)

[2] *Actes*, IV, 32.

[3] I Corinth., X, 17.

Qui plantat (Paulus) *et qui rigat* (Apollo) *unum sunt* [1] (fol. 64 et 66); *Qui adhæret Domino unus spiritus est* [2] (fol. 16 et 64). Collection d'individus, collection de chrétiens, collection d'églises, unité qui n'est point essentielle, mais extérieure, voilà ce que nous trouvons dans ces explications. Appliquée aux personnes divines, l'unité semble donc être pour l'auteur une unité de collection : *Unitas est collectio trium personarum* (fol. 68) [3].

E. — Fidèle à ses principes, l'auteur n'hésite pas à enseigner que les relations des personnes divines, à savoir la paternité, la filiation, la procession, ne sont point des *substanciæ*, c'est-à-dire des natures. Elles ne sont point davantage des *subsistenciæ*, c'est-à-dire des personnes (fol. 61, 72 v°, 76, 77). Le rôle de ces relations se borne à distinguer les personnes. Elles ne sont donc pas Dieu.

Quant à la bonté, à la grandeur, à la justice et autres attributs du même genre, ils se confondent non avec Dieu, mais avec la divinité, c'est-à-dire avec la nature de Dieu : *In Deo non est aliud divinitas quam bonitas vel magnitudo, vel cætera hujusmodi, sed idem prorsus... Non est in eo aliud qualitas, aliud substantia.* (On sait que ce mot *substantia* est dans la langue de l'auteur équivalent à *natura*.) On peut donc dire que la Trinité est une puissance, une sagesse, une bonté, mais seulement dans le sens où l'on dit qu'elle est une divinité (fol. 73 v°) ; pas plus que la divinité, ces propriétés ne sont Dieu [4].

F. — La distinction entre la nature et la personne sert aussi de fondement à la christologie de notre auteur. Quand il dit que Dieu et l'homme sont unis dans le Christ, il n'entend pas enseigner l'union de Dieu (*quod est*) et de l'homme (*quod est*),

[1] I Corinth., III, 8.

[2] I Corinth., VI, 17.

[3] Fol. 15 v°. L'auteur insiste sur cette idée qui fait des trois personnes des individus de l'espèce Dieu : « Ecce aperte dicimus sustantiam esse universale et commune, ypostasim (la personne) vero particulare et individuum et subjectum, et quod Deus est species, ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt individua, ut Petrus et Paulus, et quod numero differunt. »

[4] Cette doctrine sur les attributs de Dieu, qui fut celle de Gilbert de la Porrée, paraît avoir été déjà combattue par Abélard. Cf. Deutsch, *Peter Abaelard* (Leipzig, 1883), p. 261, et Gietl, *die Sentenzen Rolands* (Fribourg-en-Brisgau, 1891), p. 17, note 11. — Elle fut combattue et marquée d'hérésie par Pierre Lombard, dans ses *Sentences*, I, Dist. XXXIII, c. 8 et s.

mais l'union de leurs natures, divinité et humanité (*quo est*). Ces deux natures sont unies parce qu'elles informent toutes deux la personne du Christ ; en effet, la nature divine informe le Verbe, qui a assumé la nature humaine. Aussi peut-on affirmer que le Christ est *ex duabus naturis;* peut-être, à la rigueur, quoique cela concorde assez mal avec le système, est-il possible d'ajouter qu'il est *in duabus naturis;* mais on n'a pas le droit de dire que la nature divine, autrement dit la Divinité, s'est incarnée et a souffert, proposition que l'auteur tient beaucoup à éviter. Seul le Verbe, seconde personne de la Trinité, qui existe par la Divinité mais ne se confond pas avec elle, a pris tout ce qui est de l'homme, sauf le péché.

La personne divine qui s'est uni un homme le couvre de son ombre, de telle façon qu'à côté d'elle la personne humaine n'existe pas [1]. De même le soleil obscurcit les étoiles ; de même d'un concile où seraient présents dix évêques, cent abbés, cent archidiacres; cent mille laïques, on pourrait dire qu'il n'y a que dix personnes, parce qu'en effet il n'y aurait que dix personnes méritant d'être comptées (fol. 45).

G. — En résumé tout ce système repose sur la distinction de la nature (*quo est*) et de la personne (*quod est*). Grâce à cette distinction, l'auteur se flatte de guider sa barque au milieu des écueils les plus dangereux. Sabellius et Arius, dit-il, sont tombés dans des erreurs, d'ailleurs opposées l'une à l'autre, pour avoir confondu nature et personne : Sabellius n'admet qu'une personne parce qu'il n'admet qu'une nature ; Arius admet trois natures parce qu'il admet trois personnes ; notre auteur admet une nature et trois personnes. Les mêmes conséquences se sont produites dans le domaine de la christologie. Nestorius et Eutychès ne veulent voir dans le Christ qu'une nature comme ils n'y voient qu'une personne : le premier supprime la nature divine, le second supprime la nature humaine, tandis que la doctrine orthodoxe admet une personne et deux natures. C'est par suite d'une confusion analogue qu'Abélard efface, autant qu'il le peut, la distinction des personnes dans la Trinité, et que Pierre

[1] « Persona Dei juncta humanitati ità, ut ait Eusebius, eam obumbrat ut juxta eam humanitas personam non habeat... Unde cum Christus secundum quod Deus semper sit persona, non est persona tamen secundum quod homo » (fol. 44 v°).

Lombard, non content de perpétuer cette erreur, expose, en ce qui concerne l'Incarnation, un enseignement qui rappelle les doctrines d'Eutychès. Qui ne se tiendra fermement à la distinction de la nature et de la personne sera, comme eux, fatalement entraîné vers l'erreur et vers l'hérésie.

Je ne m'attarderai pas à démontrer que cette doctrine est exactement celle de Gilbert de la Porrée[1]. En réalité, il serait facile de la retrouver tout entière dans les commentaires de Gilbert sur Boèthe, auxquels le *Liber de vera philosophia* emprunte, non seulement beaucoup d'idées, mais encore des passages nombreux. S'il fallait une autre preuve de ce fait, que l'auteur du *Liber* appartient à la secte des Porrétains, je la déduirais du récit qu'il donne des discussions qui, en 1148, lors du concile de Reims, paraissent avoir abouti à la condamnation par le pape Eugène III de plusieurs des propositions de Gilbert. J'ai publié ailleurs ce récit qui malmène saint Bernard et laisse à Gilbert le beau rôle[2] : le pape se serait borné à lui demander de garder le silence sur les points contestés sans réprouver aucune de ses doctrines. Cette manière d'exposer les événements décèle à coup sûr un partisan acharné de Gilbert de la Porrée.

Il est toutefois une doctrine sur laquelle notre auteur semble atténuer les opinions de son maitre. Non seulement Gilbert (et sur ce premier point son disciple l'a suivi) enseigne que la nature divine et la nature humaine, n'existant pas dans la personne du Christ, demeurent ainsi séparées[3], bien plus, il va jusqu'à dire

[1] Pour s'en convaincre, il suffit de la comparer soit avec les ouvrages de Gilbert, soit avec les analyses données dans les ouvrages indiqués ci-dessus. Voir le traité de Geoffroi d'Auxerre *contra capitula Gilberti Pictaviensis episcopi*, dans le tome IV de l'édition des œuvres de saint Bernard par Mabillon (*Patrologia latina*, t. CLXXXV.) Voyez aussi l'ouvrage déjà cité de Bach, t. II, notamment p. 391 et s., où est cité un texte de Gerhoh de Reichersberg analysant les doctrines de Gilbert sur la Trinité. On y affirme que les disciples de Gilbert (et aussi d'Abélard) « dicunt personas divinas et eorum proprietates extra substantiam Dei considerandas. Dicunt ipsas proprietates personis forinsecus affixas, unde nec ipsas nec eorum unitates dicunt inesse, sed adesse divinitati, ipsasque personas, etsi divinitate esse et divinitatem appellari, non tamen divinitatem esse fatentur » (Extrait du *Liber de novitatibus hujus temporis* adressé par Gerhoh à Adrien IV, d'après un manuscrit du monastère d'Admont). Voyez encore Schwane, *op. cit.*, p. 121.

[2] Voir l'étude précédente, p. 67.

[3] On trouve, à mon sens, une allusion à cette doctrine dans un ouvrage inédit de Gerhoh de Reichersberg, cité par Bach (*op. cit.*, II, p. 675 et 676). Gerhoh s'exprime ainsi : « Qui vero habitum (il s'agit de ces mots de l'Apôtre : *Christus... habitu inventus ut homo*) quasi extrinsecum et qui præter na-

que le Christ, en tant qu'homme, n'est pas fils de Dieu par nature, mais par adoption ; partant les fidèles ne peuvent en conscience rendre le culte de lâtrie à l'enfant de Bethléem ni au crucifié du Calvaire[1]. Par là, Gilbert prend rang parmi les adoptianistes, c'est-à-dire parmi ceux qui nient le principe fondamental du christianisme formulé si nettement par saint Augustin : *Hominem suscepit Verbum ut cum eo Deus fieret*[2]. Aussi dès le XIIe siècle, cette doctrine de Gilbert avait soulevé les plus vives protestations. On ne s'étonnera pas de ce que l'auteur du *Liber de vera philosophia* ait tenu à se mettre en règle avec l'enseignement traditionnel sur cette question ; il dit, en des termes formels, qui d'ailleurs rappellent certaines expressions de Pierre Lombard en la même matière[3], que le Christ, en tant qu'homme, n'est point le fils adoptif de Dieu, et il ajoute : *Filius Dei gratia unionis est Filius hominis*[4].

II.

C'est une idée familière à l'auteur du *Liber de vera philosophia*, que la plupart de ses contemporains sont imbus de notions erronées sur Dieu et la Trinité ; il dénonce avec insistance les progrès réalisés par les doctrines Sabelliennes, qui, dit-il, règnent en tous lieux[5]. Si les vérités chrétiennes sont perverties, la faute

turam sit, introducunt et *naturas assumentem et assunptam mathematico intellectu quasi separatim et seorsum ab invicem statuentes...* »

[1] Sur ces doctrines de Gilbert, voyez, outre les ouvrages indiqués p. 85, les allusions qui se trouvent dans les ouvrages de Gerhoh de Reichersberg, adversaire de Gilbert (*Patrologia Latina*, t. CXCIV, c. 1080 ; CXCIII, c. 886 et s. ; *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum*, t. III, p. 275, 301, 303 ; ajoutez une allusion aux doctrines de Gilbert qui me paraît se trouver dans la première partie de la lettre de Gerhoh de Reichersberg à Alexandre III ; *Patrologia Latina*, t. CXCIIII, c. 564). En présence de ces divers témoignages, il est difficile de penser avec Petau que Gilbert ne fut pas adoptianiste (Petau, *de theologicis dogmatibus, de Incarnatione*, LXV, c. 3, § 5). Bach combat sur ce point Petau (*op. cit.*, II, p. 155). L'ouvrage de Bach est à consulter sur toute la polémique dirigée contre les adoptianistes.

[2] *In Psalm.* III, n° 3.

[3] III, D. X, c. 5, *in fine*.

[4] Fol. 40.

[5] Voir le passage cité dans la seconde étude imprimée ci-dessus, p. 60 et s.

en est, pense-t-il, aux docteurs contemporains qui, non contents de répéter que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une même chose, en viennent à un tel degré de folie qu'ils confondent les notions les plus certainement différentes. En quelques pages pleines de verve (fol. 62-64), il leur reproche d'abolir toute idée nette de personnes, de propriétés, de Trinité, d'essence et même de Dieu, pour les remplacer par il ne sait quelle unité monstrueuse, fictive et subtile, où la Trinité, bannie des doctrines, subsiste à peine dans les mots. De cette erreur, qui a infecté l'Eglise entière, il n'est qu'un petit groupe qui ait su se préserver (c'est évidemment le groupe des Porrétains[1] auquel l'auteur du *Liber de vera philosophia* fait allusion) : tous les théologiens de renom en ont subi l'influence. Abélard, Guillaume de Conches, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard ne sont pas épargnés dans ses critiques[2], mais il suffit de les parcourir pour se convaincre qu'il s'en prend très vivement à Pierre Lombard. C'est à lui qu'il pense lorsqu'il dénonce ces évêques qui devraient être la lumière du monde et qui répandent partout les ténèbres, ou encore ces auteurs de *Sentences,* titre nouveau d'ouvrages qui ne servent qu'à déguiser et à propager l'hérésie, le schisme ou la superstition. Visiblement Pierre Lombard est pour lui au premier rang des modernes Sabelliens.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement à propos de l'enseignement relatif à la Trinité que notre auteur considère Pierre Lombard comme hérétique : la christologie de l'évêque de Paris ne lui est pas moins suspecte. Lombard cite dans ses *Sentences*[3], toutefois sans l'approuver expressément, une doctrine qui peut se résumer en ces termes : *Christus secundum quod est homo non est aliquid.* Il paraît certain que cette proposition fut réellement émise par Lombard au cours de son enseignement[4]. Une telle proposition, qui supprimait l'humanité du Sauveur, heurtait directement les fondements du dogme chrétien. Dès 1164, le pape condamna ce nihilisme (tel est le nom de cette doctrine) dont, en

[1] Sur ce groupe des Porrétains, qui survécut à Gilbert de la Porrée, voir le 80e sermon de saint Bernard *in Cantica.*

[2] Sur ces critiques, voir le précédent mémoire et aussi la liste que j'y ai donnée des propositions censurées par le *Liber de vera philosophia*, p. 68.

[3] Cf. III, D. VI et VII.

[4] Voir les lettres d'Alexandre III, Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, nos 11806, 11809, 12785.

1170, il n'hésita pas à imputer la paternité à Pierre Lombard ; de 1164 à 1177 cette condamnation fut renouvelée deux fois[1], si bien que lorsqu'en 1179 des théologiens zélés s'agitèrent pour que cette décision doctrinale fût de nouveau promulguée au concile de Latran, Alexandre III et son entourage jugèrent inutile d'y revenir. Cependant l'auteur du *Liber de vera philosophia*, implacable adversaire de Lombard, ne manque pas de l'attaquer aussi bien sur le terrain de la christologie que sur celui du dogme trinitaire.

Le moment est venu d'indiquer quelques-unes des nombreuses propositions[2] que l'auteur du *Liber de vera philosophia* a extraites des *Sentences* de l'évêque de Paris pour les signaler comme dangereuses ou erronées. Je les groupe sous deux chefs, suivant qu'elles concernent la Trinité ou l'Incarnation.

Sur la Trinité, Pierre Lombard est vivement blâmé d'avoir dit, entre autres choses :

« Quod natura est personæ ;

« Quod nomine personæ essentia intelligitur ;

« Quod unum solum est Deus Trinitas ;

« Quod in Deo non est numerus ;

« Quod Pater non genuit divinam essentiam ;

« Quod illa tria, scilicet tres personæ, non sunt unius Dei, sed summus Deus ;

« Quod proprietates personarum sunt ipsæ personæ, et Deus, et divina essentia ;

« Quod non est in Deo aliquid quod non sit Deus. »

Ces propositions dans leur ensemble étaient directement contraires aux doctrines de Gilbert de la Porrée. Je dois faire remarquer que la dernière proposition est de celles qui choquaient le plus l'auteur du *Liber de vera philosophia*. En effet, pour lui ni l'essence, ni les propriétés, ni les relations divines ne sont Dieu. Aussi à plus d'une reprise accable-t-il de ses invectives ceux de ses adversaires qui répètent cette proposition ou

[1] Gautier de Saint-Victor, texte publié par le R. P. Denifle dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, t. I, p. 407.

[2] Voir *Liber*, fol. 89. On trouvera dans la précédente étude la liste complète des propositions de Pierre Lombard sur la Trinité que critique l'auteur du *Liber*.

l'expriment sous cette forme plus brève : *Quidquid est in Deo Deus est.*

Sur l'Incarnation, Pierre Lombard est durement réprimandé pour avoir enseigné :

« Quod divina natura humanæ naturæ in Filio est unita, quam sibi univit et assumpsit. Unde vere incarnata dicitur divina natura...

« Quod divina natura dicitur in Virgine incarnata.

« Quod humanitas non est in Christo natura sed habitus, sicut vestis vestito.

« Quod Christus carnem et animam habuit, sicut homo quilibet vestem.

« Quod Christus secundum quod homo non est aliquid. »

De ces cinq propositions les deux premières heurtent les idées chères à notre auteur sur la distinction de la nature et de la personne ; les trois dernières résument l'hérésie du nihilisme, fort répandue au XII[e] siècle.

Si l'auteur du *Liber de vera philosophia* croit utile de multiplier ses attaques contre Lombard en rappelant les doctrines nihilistes à côté des propositions présentées comme sabelliennes, il n'en est pas moins vrai que c'est l'accusation de sabellianisme qui tient la plus grande place dans ses préoccupations. Il n'y a pas à s'en étonner : sur le point du nihilisme la cause des adversaires de Lombard était gagnée, grâce aux décisions de l'autorité ecclésiastique. Il n'en était pas de même sur le point de l'enseignement relatif à la Trinité : tout au contraire, au concile de Reims, en 1148, les doctrines de Gilbert de la Porrée, opposées à celles du Maître des Sentences, avaient subi une défaite dont les Porrétains avaient à cœur de se relever. C'est ce désir qui explique sans doute l'ardeur de la polémique du *Liber de vera philosophia*. Mais en vain les Porrétains aiguisèrent-ils leurs traits : ils n'aboutirent qu'à un pitoyable échec constaté par une décrétale d'Innocent III dont j'aurai bientôt l'occasion de parler.

Il est d'ailleurs un autre motif qui n'a sans doute pas peu contribué à soulever contre Pierre Lombard l'animosité de l'auteur du *Liber de vera philosophia*. L'évêque de Paris appartenait à l'école théologique qui s'en tenait, comme saint Bernard, aux enseignements de saint Augustin[1]. « On a pu dire en vérité que

[1] Voir sur ces questions l'excellent ouvrage du R. P. de Régnon, S. J.,

son ouvrage est le recueil des *Sentences* de saint Augustin. A propos de la Trinité en particulier, il semble s'être proposé de distribuer en articles distincts l'immortel traité de ce docteur, d'expliquer ses formules et de les faire concorder avec les formules des autres Pères[1]. » Or ce n'est pas la théologie augustinienne, mais celle des Grecs qui a les faveurs de l'auteur du *Liber de vera philosophia*. On peut s'en assurer, non seulement par la multiplicité des citations qu'il emprunte aux Grecs, mais par les solutions qu'il donne sur des questions caractéristiques dont il n'est pas inutile de mentionner quelques-unes.

C'est un fait bien connu que le concept grec de la Trinité va droit aux personnes sans s'arrêter d'abord à l'unité de la nature. « Le Grec, comme on l'a fort bien dit, contemple directement la divinité dans chaque hypostase, comme on contemplerait l'éclat et la phosphorescence d'une même liqueur dans trois vases différents. Le mystère est que ce soit identiquement la même substance dans trois contenants distincts[2]. » Au contraire, saint Augustin et ses disciples latins conçoivent d'abord l'unité de l'Etre divin pour passer ensuite aux personnes, qu'ils expliquent volontiers par des analogies tirées des puissances de l'âme humaine, où les processions se font par voie de pensée et d'amour[3]. — Entre ces deux concepts, le choix de l'auteur du *Liber de vera philosophia* n'est nullement incertain ; il est entièrement favorable au concept grec. Il le résume en ces termes : *Exordium fidei a Trinitate incipit, non ab unitate* (fol. 15) et le développe longuement dans la première partie de son ouvrage. Ajoutez-y qu'il blâme Hugues de Saint-Victor d'avoir formulé la proposition contraire et d'avoir ajouté *quod humana mens est vestigium Trinitatis*[4]. Visiblement il essaie de combattre la notion latine et scolastique en lui opposant la notion grecque de la Trinité.

Voici un autre exemple de la même tendance. Les docteurs qui s'inspiraient du concept grec de la Trinité (et avec eux

Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité : tome Ier, *Exposé du dogme ;* tome II, *Théories scolastiques* (Paris, 1892, 2 volumes in-8°).

[1] De Régnon, *op. cit.*, II, p. 137.

[2] De Régnon, *op. cit.*, I, p. 346. Voir toute la partie de ce volume où il est traité du concept grec de la Trinité.

[3] Cf. de Régnon, *op. cit.*, *passim.*

[4] Voir ci-dessus la seconde étude, p. 68.

Richard de Saint-Victor), voyant la personne avant la nature, le Fils avant sa substance, disaient : Le Fils est engendré, et ils poursuivaient : Ce qui est dans le Fils est engendré, la substance du Fils est engendrée [1]. En ce sens il est possible, ainsi que le reconnaît le P. Petau, d'admettre la formule : *substantia genuit substantiam* [2]. La scolastique, au contraire, aperçoit d'abord la nature divine, commune aux trois personnes : elle est ainsi amenée à dire que cette nature n'est ni engendrante ni engendrée, par conséquent à repousser la formule : *substantia genuit substantiam.* Ici encore l'opinion de notre auteur n'est pas douteuse : décidément favorable à la conception grecque, il reproche à Pierre Lombard d'avoir enseigné cette proposition : *Quod Pater non genuit divinam essentiam.*

En somme, le *Liber de vera philosophia* est l'œuvre d'un auteur qui s'en prend surtout à Pierre Lombard parce que lui-même a recueilli, peut-être sans en faire un inventaire exact, l'héritage des doctrines Trinitaires de Gilbert de la Porrée et aussi parce que, nourri de certaines conceptions des théologiens grecs, il est déconcerté par les opinions augustiniennes et scolastiques que soutient l'auteur des *Sentences.* Il n'a su ni être assez perspicace pour apercevoir les lacunes de l'enseignement de Gilbert, ni s'élever assez haut pour découvrir la région supérieure où peuvent s'harmoniser les vues différentes des Grecs et des Latins.

III.

Le moment est venu de mettre en évidence les liens étroits qui unissent les doctrines du *Liber de vera philosophia* aux conceptions théologiques de Joachim de Flore.

C'est aux écrits authentiques de Joachim, notamment à son *Psalterium decem chordarum* et à son *Expositio* sur l'Apocalypse, que l'on peut demander des informations sur sa théologie dogmatique [3]. En outre Joachim composa, contre Pierre Lombard, un traité *de unitate et essentia Trinitatis,* qui fut condamné en 1215 par le pape Innocent III au IVe concile de La-

[1] De Régnon, *op. cit.,* II, p. 262 et s.
[2] Petau, *op. cit.,* lib. VI, c. 12, § 3 et s.
[3] Je citerai ces ouvrages d'après l'édition donnée à Venise en 1527.

tran : nous connaissons ce traité par quelques renseignements caractéristiques fournis par la bulle de condamnation[1]. Enfin, de l'ouvrage encore inédit *de articulis fidei,* qui existe en un très petit nombre d'exemplaires manuscrits[2], nous trouvons quelques extraits dans le protocole de la commission cardinalice, connue sous le nom de commission d'Anagni, qui, en 1255, fut chargée de rechercher les propositions suspectes insérées dans les écrits de Joachim[3]. C'est à l'aide de ces divers documents que nous entreprenons d'instituer une comparaison entre les écrits de Joachim et le *Liber de vera philosophia.*

A. — D'après la bulle d'Innocent III, l'abbé Joachim a, dans son traité *de unitate Trinitatis,* reproché à Pierre Lombard d'avoir enseigné *quod quædam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens.* Sans aucun doute, Joachim s'est scandalisé d'un passage de Pierre Lombard aux termes duquel existe en Dieu une essence divine (Livre I, D. IV, c. 3), commune aux trois personnes, qui n'est ni *generans,* ni *genita,* ni *procedens* (D. V, c. 1). D'une part, l'abbé de Flore, en déduisait que Pierre Lombard, ajoutant cette *summa res* aux trois personnes, enseignait l'existence en Dieu non pas d'une Trinité, mais d'une quaternité, *videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam*[4]. Comme le fait remarquer saint Thomas d'Aquin[5], Joa-

[1] C. 2, *Décrétales de Grégoire IX,* I, 1.

[2] Ces manuscrits, comme tous les manuscrits connus des ouvrages de Joachim de Flore, sont indiqués dans la liste très utile qu'a dressée le R. P. Denifle dans son important article : *das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni,* dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte,* t. I (1885), p. 90-97.

[3] Voir le texte du protocole de la commission d'Anagni dans l'article du R. P. Denifle, *op. cit.,* p. 99 et s. Les extraits du *de articulis fidei* se trouvent aux pages 138-140.

[4] Si l'on admet que Joachim ait été un fidèle disciple de Gilbert de la Porrée, on comprendra qu'en s'exprimant ainsi, Joachim était bien aise de retourner ainsi à son adversaire une objection souvent présentée à Gilbert, notamment par saint Bernard.

[5] « Joachim abbas Florensis monasterii, non bene capiens verba magistri, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, prædictam magistri Petri doctrinam hæreticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam quam credebat sic poni a magistro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum. Credebat enim quod ex hoc ipso quod dicitur essentia divina, nec est generans, nec genita, nec procedens, distinguitur à Patre qui generat,

chim parait s'être mépris sur la pensée du Maître des Sentences ; en effet, Lombard déclare à plusieurs reprises que les trois personnes sont le Dieu un ou l'unique essence divine et réciproquement (D. V, c. 1) de telle façon qu'il sauvegarde la notion traditionnelle de la Trinité. D'autre part, Joachim estimait la doctrine de Lombard contraire à la formule acceptée par certains théologiens : *Substantia genuit substantiam* [1].

Quoi qu'il en soit, il est certain que Joachim a donné de la doctrine de Lombard l'interprétation la plus défavorable au point de vue de l'orthodoxie. Cette interprétation n'a pas seulement trouvé place dans le traité sur la Trinité. Dans le *Psalterium decem chordarum* (fol. 229, v°), Joachim critique sévèrement les théologiens qui admettent en Dieu une substance (ou une essence) et trois personnes, c'est-à-dire une quaternité [2]. Les membres de la commission d'Anagni ne se trompèrent point sur l'intention qui a inspiré ce passage : ils y ont vu un reproche adressé à Pierre Lombard [3]. Au surplus, la même critique se retrouve dans le commentaire de Joachim sur l'Apocalypse (fol. 34). Ceux qui, dit-il, font de l'essence des trois personnes un être distinct, doué d'une existence propre et pour ainsi dire un quatrième être, adorent non pas Dieu, mais une idole. Ainsi, de toutes ces constatations se dégage un fait ; Joachim combat en Pierre Lombard l'auteur d'une doctrine qui introduit un quatrième être, l'essence ou nature, dans la compagnie des trois personnes divines. Il s'attache d'ailleurs à montrer que lui-même

et a Filio qui generatur et à Spiritu Sancto qui procedit. » Opuscule sur la 2e décrétale : *Œuvres* de saint Thomas (Venise, 1593), t. XVII, p. 198-199. Cf. *Somme*, I , Q. XXIX, art V.

[1] Voir plus haut, p. 91.

[2] « Indè, quod his nequius est, nescio quæ tria præter substantiam nova adinventio assignare praesumpsit, ut in altero Unitas, in altero Trinitas demonstretur, quasi cum substantiam illam igneam quæ in coelo est et radium qui ex eâ nascitur et calorem unum solem esse dicimus, quartum aliquid solis nomine assignemus..... Quid enim vidisti in sole nisi illa tria ? Aut quid ibi aliud ostendere possumus dicentes ea esse unum solem aut unam substantiam, nisi hoc tantum quod esse illa tria ostendimus indivisa ? O humana temeritas quam caeca semper ! O inimica semper humanæ pietati præsumptio ! Si sic existimasti simplicem divinam substantiam ut seorsum à personis cogitaveris illam, Sabellium sub Arrio palliasti. Si seorsum à substantia tres personas, Arrium sub Sabellio palliatione excusas. Non hoc sancta animalia clamant !... (Edit. de Venise, 1527, fol. 229 v°.) Et plus loin (fol. 232), il revient sur cette idée : non enim invenio aliquid quartum quod possim ostendere sciscitanti. » C'est la pensée dominante des débuts du *Psalterium*.

[3] Denifle, *op. cit.*, p. 136 et 137.

ne tombe pas dans cette erreur. C'est ainsi qu'il fait remarquer dans le *Psalterium* (fol. 232, v°) qu'en désignant sous le nom d'un seul peuple les trois tribus du royaume de Judas, il ne crée pas un quatrième être distinct des trois tribus.

Or, la même manière d'expliquer la pensée du Maître des Sentences se retrouve dans le *Liber de vera philosophia*[1]. Pierre Lombard y est blâmé ouvertement d'avoir écrit que les trois personnes sont un Dieu suprême (*unus Deus*); il eût dû enseigner qu'elles sont d'un seul Dieu (*unius Dei*). Evidemment, pour notre auteur, Pierre Lombard fait de Dieu autre chose que la collection des trois personnes, de trois individus de l'espèce Dieu; à son avis, Lombard ajoute, bien à tort, dans l'être de Dieu, une essence, une *substantia communis trium personarum*[2], qui, distincte de ces personnes, n'est ni *generans*, ni *genita*, ni *procedens*[3]. Voilà le dernier terme de la quaternité dont il était question dans le traité de l'abbé de Flore résumé par Innocent III; voilà l'idole dont Joachim attribue l'invention à Pierre Lombard. Le *Liber de vera philosophia* ne manque pas l'occasion de renverser cette idole; à cette intention, à deux reprises l'auteur y répète, d'après saint Athanase (fol. 59 et 74) : « Tene Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse Trinitatem et unum Deum, non quod sit eorum communis *quarta* divinitas, sed quod sit ipsa Trinitas. »

En somme, la manière de comprendre et de critiquer Pierre Lombard est identique dans le traité de Joachim résumé par Innocent III, dans les autres écrits authentiques de l'abbé de Flore et dans le *Liber de vera philosophia*. De part et d'autre, on trouve la même interprétation erronée et peu bienveillante.

B. — A la doctrine qu'il prétend être celle de Pierre Lombard, Joachim, en son traité sur la Trinité, opposait cette proposition : il n'existe réellement aucune chose qui soit les trois personnes, ni

[1] Voir la seconde étude imprimée ci-dessus, p. 71.

[2] L'auteur du *Liber* estime évidemment qu'il est à l'abri de toute critique parce que, d'après sa doctrine, la *substantia communis trium personarum*, c'est-à-dire la Divinité, n'est pas Dieu.

[3] L'auteur du *Liber* reproche à Pierre Lombard d'avoir enseigné : quod nec Pater genuit divinam essentiam nec divina essentia genuit essentiam nec Filium, quia si hoc esset, divina essentia relative diceretur, et Pater esset Pater sibi et Filius Pater et eadem res se generaret.

essence, ni substance, ni nature. Evidemment, Joachim entendait par là que si les trois personnes existent par la même nature, essence ou substance, elles ne sont pas cette nature, essence ou substance, ce qui est d'ailleurs absolument conforme à la théorie de Gilbert de la Porrée. Or cette doctrine cadre exactement avec celle de l'auteur du *Liber de vera philosophia*. D'après lui, l'essence n'est point les trois personnes ; l'enseigner serait, à son avis, tomber dans le sabellianisme. L'essence n'existe point en Dieu à côté des trois personnes ; l'enseigner serait transformer la Trinité en quaternité. L'essence est seulement ce par quoi existent les trois personnes.

C. — On a vu plus haut que l'auteur du *Liber de vera philosophia* admettait tout au moins que l'essence en vertu de laquelle existent les trois personnes est une essence unique, tandis que pour chaque homme l'essence, c'est-à-dire l'humanité, varie. C'est aussi ce que reconnaissait formellement l'ouvrage de Joachim sur la Trinité : *quamvis concedat,* dit Innocent III de l'abbé de Flore, *quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint unâ essentiâ, unâ substantiâ, unâque naturâ.*

D. — Dans l'ouvrage résumé par Innocent III, Joachim étudiait spécialement l'unité des trois personnes divines. Or il est certain qu'il s'y représentait cette unité comme celle d'une collection d'individus de même espèce ; c'est d'ailleurs ce que lui reproche le Pape : *Unitatem hujusmodi non veram atque propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur.* La même notion se rencontre dans le *Liber de vera philosophia*. L'unité, quand elle s'applique à la Trinité, est, selon l'auteur, une *collectio trium personarum* (fol. 68)[1].

Joachim aimait à expliquer cette idée d'unité par des exemples. La bulle lui reproche d'avoir employé à cet usage les comparaisons et les textes dont voici l'énumération :

[1] Voici d'ailleurs un passage caractéristique du *Liber :* « Hoc nomen unitas significat quandoque collectionem partium. Unde Augustinus ait quod corpus est unitas plurium, secundum Apostolum qui dicit : unus panis, unum corpus multi sumus. *Quare unitas est collectio trium personarum*, que nichil est aliud quam Trinitas » (fol. 68). Et un peu plus loin : « Trinitas est proprietas simul trium personarum, non nature. »

1° Multi homines unus populus;
2° Multi fideles una ecclesia;
3° Multitudinis credentium erat cor unum et anima una;
4° Qui adhæret Domino unus spiritus est cum illo;
5° Qui plantat et qui rigat (Paulus et Apollo) unum sunt;
6° Omnes unum corpus sumus in Christo;
7° Populus meus et populus tuus unum sunt;
8° Volo ut sint unum (fideles Christi).

Deux de ces textes, le troisième et le quatrième, reparaissent, employés au même but, dans le *Psalterium* (fol. 233, v°). Evidemment, ils étaient pour Joachim de Flore d'un usage familier.

Or, on retrouve dans le *Liber de vera philosophia*[1], non seulement ces deux explications, mais encore celles-ci :

« Unum corpus multi sumus.

« Qui plantat et qui rigat unum sunt.

« Omnes ecclesiæ sunt in una ecclesia catholica, quia in ea omnes fideles concorditer vivunt. »

Il en faut conclure que l'auteur du *Liber de vera philosophia*, non seulement possédait de l'unité divine la même notion que Joachim de Flore, mais l'expliquait par les mêmes textes et les mêmes comparaisons.

E. — Faisant application de ces idées, Joachim, dans le *Psalterium* (fol. 231), admettait l'orthodoxie de la formule : *Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus*, tandis qu'il repoussait comme sabellienne la formule : *Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus*. Il interprétait en effet la première phrase de l'unité de nature et la seconde de l'unité de personne. Ce sont là des idées familières à l'auteur du *Liber*. Il ne tolère pas que l'on dise *quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus est unum numero*, ou encore *est unum aliquid*, tandis qu'il s'accomode de la formule : *Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus*, parce que, ajoute-t-il, quand on l'emploie, non dicitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sit una res numero (fol. 63 et 64).

F. — Il est une idée que Joachim de Flore expose longuement dans un passage de son commentaire sur l'Apocalypse (fol. 34) :

[1] Fol. 22, 26, 68, etc. Voir ci-dessus, p. 82 et 83.

c'est que la doctrine des trois personnes trouve sa place dans les fondements de la loi (*In exordio quippe fidei nostræ hoc fundamentum fidei jaciendum est*) tandis que la croyance à l'unité divine en est le couronnement. Or, si le lecteur veut bien se reporter aux explications données plus haut, il sera convaincu que c'est là une idée chère à l'auteur du *Liber de vera philosophia*. On ne peut qu'être frappé de l'accord parfait où se trouvent Joachim de Flore et l'auteur du *Liber de vera philosophia* sur cette doctrine, que la foi chrétienne va de la Trinité à l'Unité.

Nos deux auteurs s'accordent pour appuyer leur opinion sur des textes liturgiques. L'un et l'autre aiment à retrouver l'invocation aux trois personnes distinctes précédant l'invocation à la Trinité tout entière qui en est le résumé et la conclusion. Qu'on rapproche, par exemple, ces deux passages :

Liber de vera philosophia, fol. 15, v°.

Tota universalis ecclesia sic docuit orandum : Pater de celis Deus, miserere nobis ; Fili Redemptor mundi Deus, miserere nobis ; Spiritus Sancte Deus, miserere nobis ; Sancta Trinitas unus Deus, miserere nobis. Non enim ab unitate, sed a Trinitate novit incipiendum.

Expositio in Apocalypsim, fol. 36.

Si dico : Pater de cœlis Deus, aut : Fili Redemptor mundi Deus, aut : Spiritus Sancte Deus, vera est et pia confessio, ita tamen ut non liceat in *summa colligere* ut dicantur tres Dii, sed Sancta Trinitas unus Deus.

Il serait facile, j'en ai la conviction, de multiplier ces constatations[1] ; celles que je viens de présenter suffisent à établir qu'entre les ouvrages de Joachim de Flore et le *Liber de vera philosophia* se reconnaît sans peine un air de famille nettement caractérisé. Je dois ajouter que le *Liber de vera philosophia* me semble plus ancien en date que les écrits de Joachim. En effet,

[1] De même, il est tiré argument dans le *Liber de vera philosophia* (fol. 15 v°) de la forme d'autres invocations reçues par l'Eglise, qui s'ouvrent par une triple mention : « Sanctus, Sanctus, Sanctus », ou encore du verset du psaume LXVI : « Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus. » La même pensée se retrouve dans l'Exposition sur l'Apocalypse de Joachim (fol. 36).

l'événement le plus récent que mentionne le *Liber* est le concile tenu au Latran en 1179 : l'auteur est un homme très familier avec les événements de l'histoire ecclésiastique du milieu du XIIe siècle, qui a vraisemblablement composé son ouvrage peu après 1179, tandis que la publication des importants ouvrages de Joachim ne commence guère avant 1183 et que les quinze dernières années du XIIe siècle sont pour lui une période de grande activité littéraire.

IV.

Poussons plus loin et voyons s'il est vraisemblable qu'un rapprochement se soit fait entre l'auteur du *Liber de vera philosophia* et l'abbé de Flore.

Le *Liber* nous fournit quelques indications sur la personne de son auteur. C'est, ai-je dit dans la précédente étude, un supérieur ecclésiastique, probablement un abbé qui écrit pour l'instruction de ses moines. Certains traits permettent de penser qu'il était originaire de Provence ou du Languedoc. En tout cas il avait beaucoup voyagé, non seulement en Orient, mais en Espagne, où, dit-il, il fut témoin d'un miracle eucharistique ; vraisemblablement il connaissait toutes ces régions méditerranéennes où se débattaient, dans la seconde moitié du XIIe siècle, les questions capitales qui intéressaient l'avenir religieux et politique de la chrétienté. A coup sûr il était très savant ; on peut le juger par la variété de ses citations, empruntées à la littérature profane comme à la littérature sacrée. Chose rare au XIIe siècle, il savait le grec ; voyez, par exemple (fol. 80, v°), le passage où il résout une difficulté d'interprétation en faisant remarquer qu'il n'y a point d'ablatif en grec. Non seulement il s'inspire des conceptions générales de la théologie des Orientaux, non seulement il emprunte souvent des textes aux Pères de l'Eglise grecque, mais encore il s'occupe avec insistance de ce que pensent les Grecs, combat leurs doctrines sur les points où ils sont en désaccord avec les Latins, réfute leurs objections et tient compte de l'impression que la conduite des Latins peut produire sur eux ; évidemment il s'intéresse passionnément à toutes les questions qui les concernent et songe toujours aux moyens de réaliser l'union entre les deux Églises. Ajoutez que s'il est versé

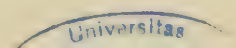
dans les sciences, il ne manque pas, à l'occasion, de rabattre les tendances rationalistes et l'orgueil de ses contemporains : il rappelle que la sagesse de ce monde est folie aux yeux de Dieu, et que celui qui concentre ses regards sur la nature des choses créées s'imagine facilement y trouver la limite des pouvoirs de Dieu, si bien qu'une telle science est souvent mortelle aux âmes (fol. 8, v°).

Par tous ces traits, l'auteur du *Liber de vera philosophia* se trouvait en pleine communion d'idées et de tendances avec Joachim de Flore. Né en Calabre, c'est-à-dire en un pays qui de son temps contenait de très nombreuses églises fidèles au rite grec[1], Joachim y passa une partie de sa vie ; nous savons d'ailleurs qu'il fit un long séjour en Orient. Ce Latin qui, vivant en pays grec, aimait d'un amour particulier l'Eglise grecque parce qu'il y voyait la source du monachisme, et cependant prenait ouvertement dans les questions controversées le parti de l'Eglise de Rome, était plus que personne amené à s'intéresser au sort des Orientaux et appelait de ses vœux ardents la réunion des deux fractions séparées de la chrétienté ; il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir les livres dont la paternité ne saurait lui être contestée[2]. D'ailleurs, pas plus que l'auteur du *Liber de vera philosophia*, il ne met sa confiance dans la science. Aux hommes qu'enfle la scolastique (*qui scolastica inflantur disciplina*) il préfère de beaucoup les contemplatifs et les mystiques, qui vivent en union étroite avec Dieu. Sûrement Joachim de Flore et l'auteur du *Liber de vera philosophia* étaient bien faits pour se comprendre et s'aimer[3]. Il ne me semble pas téméraire de penser que ces deux grands voyageurs ont pu se rencontrer et qu'en cette ren-

[1] Sur ce point, je me borne à renvoyer aux idées émises et aux renseignements bibliographiques donnés ci-dessus au cours de la première étude.

[2] Voyez, par exemple, dans la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (édit. de Venise, 1519), les passages suivants qui concernent les Grecs : fol. 40, 50, 85 et 99.

[3] Ils diffèrent cependant sur deux points. L'auteur du *Liber de vera philosophia* nourrit une haine profonde à l'endroit de saint Bernard (voir ci-dessus, p. 61 et 67), tandis que Joachim de Flore, qui fut longtemps cistercien, a marqué en plusieurs passages de ses écrits sa profonde vénération pour l'abbé de Clairvaux, *noster Bernardus*, comme il dit dans la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (édit. de Venise, 1519, fol. 94). Bernard est pour Joachim un nouveau Moyse ; M. Schott a fait d'ailleurs remarquer que, çà et là, Joachim rappelle saint Bernard par la pensée et l'expression (Schott, articles cités ci-dessus, voir p. 360 et 361 du Ier article et p. 165 du IIe). En second



contre, l'auteur du *Liber* aura transmis à l'abbé de Flore les doctrines de Gilbert de la Porrée. Ce n'est là qu'une hypothèse ; on m'accordera qu'elle n'est pas invraisemblable. En tout cas, ce qui est certain, c'est que, par un canal ou par un autre[1], les doctrines chères à l'auteur du *Liber de vera philosophia* et à ses amis ont pénétré jusques à Joachim de Flore et lui ont fourni la base théologique des rêveries historiques et prophétiques qui ont si profondément ému les âmes religieuses au XIIIe siècle.

lieu, l'auteur du *Liber* ne semble avoir cultivé en aucune façon le prophétisme si cher à Joachim. C'est pour ce double motif que j'abandonne l'opinion, que j'avais proposée jadis, d'après laquelle Joachim de Flore serait l'auteur du *Liber de vera philosophia*. Voyez la critique de cette opinion par le R. P. Mandonnet, dans le *Bulletin Critique*, 2e série, t. VII (1901), p. 70 et s. Dans cet intéressant article, le R. P. Mandonnet a signalé, d'après quelques textes d'un contemporain, Walter Mapes, la malveillance de certains cercles du clergé à l'endroit de saint Bernard, et leur sympathie pour Gilbert de la Porrée. C'est dans ces cercles, composés surtout de membres du clergé séculier, qu'il propose de chercher l'auteur du *Liber de vera philosophia*. Je l'attribuerais plutôt à un supérieur de monastère : *Sub judice lis est* (cf. *De nugis curialium*, Londres, 1850, p. 40 et s. ; *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*, Londres, 1851, p. 28, 30, 54).

[1] L'intermédiaire a pu être aussi le chanoine de Saint-Ruf, partisan de Gilbert de la Porrée et auteur d'une collection de textes théologiques, qui fut un ami de l'auteur du *Liber de vera philosophia ;* ce personnage avait beaucoup voyagé en Italie, en Espagne et en Orient (voir la précédente étude, p. 74 et s.).

TABLE

Grenoble, imprimerie Allier Frères
26. cours de Saint-André

